LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr17depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

LA TRADICION DEL DISCIPULO AMADO CUARTO EVANGELIO Y CARTAS DE JUAN

PABLO RICHARD
SEVERINO CROATTO
JOSE CARDENAS PALLARES
FRANCISCO RUBEAUX
JOHAN KONINGS
ELISA ESTEVEZ
JAMES WHEELER
RAUL LUGO RODRIGUEZ

17

RIBLA | REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1994

Alicia Winters (Colombia)
Carlos Mesters (Brasil)
Carlos A. Dreher (Brasil)
Dagoberto Ramírez (Chile)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Gilberto Gorgulho (Brasil)
Gustavo Gutiérrez (Perú)
Javier Saravia (México)
Jorge Pixley (Nicaragua)
José Cárdenas Pallares (México)
José Comblin (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil)
Marcos Villamán (República Dominicana)
Milton Schwantes (Brasil)
Neftalí Vélez (Colombia)
Néstor Míguez (Argentina)
Pablo Richard (Costa Rica)
Paulo Lockmann (Brasil)
René Castellanos (Cuba)
Rolando López (Perú)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Sebastião Gameleira Soares (Brasil)
Tércio Machado Siqueira (Brasil)
Tereza Cavalcanti(Brasil)

Coordinador:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos-SP, Brasil.
Teléfono y fax: (011) 968-01-69

Coordinador de este número:

Pablo Richard, Apartado Postal 389, 2070 Sabanilla, Costa Rica

Esta revista es editada en español y en portugués, 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Apartado 390, 2070 Sabanilla, San José, Costa Rica

En portugués por:
Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo-RS, Brasil
Imprensa Metodista, Caixa Postal 536, 09700-000 São Bernardo do Campo-SP, Brasil

Costo de la suscripción (3 números al año)	América Latina:	US$ 18
	Otros países:	US$ 30
	Costa Rica:	¢ 2.500
Ejemplares sueltos	America Latina:	US$ 6
	Otros países:	US$10
	Costa Rica:	¢900

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

RR
LAP STORAGE

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 17

SAN JOSE, COSTA RICA
1994

Rebae

Dirigió la edición: Alcides Hernández Chávez
Corrección: Guillermo Meléndez

© Consejo de Redacción de RIBLA

© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1994

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5
Pablo Richard

CLAVES PARA UNA RE-LECTURA
HISTORICA Y LIBERADORA
(cuarto Evangelio y cartas) 7
Pablo Richard

JESUS A LA LUZ DE LAS TRADICIONES DEL EXODO
(La oposición Moisés/Jesús en Jn. 6) 35
José Severino Croatto

JESUS, LA LUZ QUE ILUMINA Y QUE PONE EN EVIDENCIA
(Jn. 9, 1-41) 47
José Cárdenas Pallares

EL LIBRO DE LA COMUNIDAD
(Juan 13-17) 57
Francisco Rubeaux

"MI REINO NO ES DE ESTE MUNDO":
¿DE QUE SE TRATA? 71
Johan Konings

LA MUJER EN LA TRADICION DEL DISCIPULO AMADO 87
Elisa Estévez

AMOR QUE GENERA COMPROMISO
(Estudio de la estructura manifiesta de 1 Juan) 99
James Wheeler

EL AMOR EFICAZ, UNICO CRITERIO
(El amor al prójimo en la primera carta de San Juan) 107
Raúl H. Lugo Rodríguez

Recensiones 123

"EARLY CHRISTIANITY, Q, AND JESUS".
SEMEIA 55 (1991), 265 págs. Editado por Scholars Press,
P. O. Box 15399, Atlanta, GA 30333-0399, USA 125
Jorge Pixley

NORMAN DA K. GOTTWALD. *La Biblia hebrea.*
Una introducción socio-literaria.
Traducido por Alicia Winters. Barranquilla,
Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado
de la Gran Colombia, 1992. 129
Jorge Pixley

EDITORIAL

Pablo Richard

Este número de *RIBLA* está enteramente dedicado al Evangelio y a las tres cartas atribuidas tradicionalmente a Juan. Estos escritos constituyen lo que hoy se suele llamar la tradición del discípulo amado. Queremos ofrecer a nuestros lectores un instrumental exegético, histórico, teológico y pastoral para profundizar en estos escritos y colaborar a su interpretación en el contexto actual de América Latina y el Caribe.

En los últimos años hemos intentado hacer una interpretación y re-lectura de la Biblia desde una perspectiva pastoral, popular y comunitaria. Hemos buscado hacer una síntesis entre la investigación exegética y la lectura de la Biblia realizada en nuestras Comunidades Eclesiales de Base y otros movimientos similares. Hemos intentado hacer una interpretación bíblica contextualizada y liberadora. Este ha sido un trabajo lento y profundo, en el que hemos avanzado libro por libro, tema por tema, motivados por las cuestiones más urgentes que emergen de la realidad histórica en la cual vivimos. En este trabajo y programa se inscribe el esfuerzo de *RIBLA* y del equipo de biblistas que la produce. *RIBLA* 17 continúa es esta misma caminada.

En la práctica de la lectura popular o pastoral de la Biblia de los últimos años, hemos intentado abordar todos los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Unos textos han sido más fáciles, otros han exigido mayor esfuerzo. Muchas comunidades, agentes de pastoral y biblistas populares sienten dificultades para hacer una re-lectura histórica y liberadora de los escritos atribuidos a Juan (el cuarto Evangelio y las tres cartas), y que en este número de *RIBLA* llamamos la tradición del discípulo amado. La razón de esta dificultad reside en que desde muy antiguo (ya desde el siglo segundo), estos escritos fueron interpretados por corrientes gnósticas y helenizantes que hicieron una lectura espiritualista y a-histórica de ellos.

Esta re-lectura marcó profundamente la interpretación de estos textos y les infundió un espíritu que les era completamente ajeno. Esta espiritualización deformante de la tradición del discípulo amado alienó estos textos de las comunidades y grupos eclesiales de base.
En los últimos tiempos se han publicado muchos estudios exegéticos y hermenéuticos, en clave histórica, sociológica y liberadora, sobre los evangelios sinópticos, Hechos de los Apóstoles, los escritos paulinos y el Apocalipsis, sin embargo no poseemos estudios semejantes sobre el cuarto Evangelio y las cartas de la misma tradición. Hay mucha literatura sobre los escritos joáneos, pero sin una contextualización histórica y sociológica de talante liberador. El cuarto Evangelio es considerado el Evangelio espiritual por excelencia y ciertamente lo es, no obstante el Espíritu de este Evangelio sólo lo podemos percibir desde una perspectiva histórica, de lo contrario diluimos el Evangelio en una palabrería vana y sin sentido. Debemos leer estos textos con el Espíritu con que fueron escritos (cf. *Dei verbum* Nº 12). Creemos que solamente una re-lectura contextualizada y liberadora nos permite captar este Espíritu y hacer una interpretación con Espíritu.

Este número ofrece ocho estudios sobre la literatura del discípulo amado. El primero, de Pablo Richard, es fundamentalmente hermenéutico y busca dar claves para una re-lectura histórica y liberadora del cuarto Evangelio y las tres cartas. El segundo artículo, de José Severino Croatto, nos introduce en el capítulo 6 del Evangelio, con un estudio del discurso de Jesús sobre el Pan de Vida a la luz de las tradiciones del Exodo. José Cárdenas hace un análisis exegético y una re-lectura pastoral de Jn. 9, en el contexto social de Jesús y en el de la comunidad del discípulo amado. El carácter simbólico y dramático del relato joáneo lo hace disponible para las comunidades de nuestro tiempo. Francisco Rubeaux presenta un análisis estructural, teológico y pastoral del Libro de la Comunidad (Jn. 13-17). Johan Konings nos introduce en el juicio de Jesús ante Pilatos (Jn. 18, 28-19, 16), e interpreta en clave liberadora el dicho de Jesús: "Mi Reino no es de este mundo". Elisa Estévez analiza la presencia de la mujer en la tradición del discípulo amado. Por último, presentamos dos estudios sobre la Primera Carta de Jn. Un análisis estructural de la carta realizado por James Wheeler, que nos permite descubrir e iluminar los temas y ejes centrales de este escrito, y un estudio exegético-teológico de Raúl Lugo sobre el amor al prójimo como único criterio. Añadimos dos reseñas bibliográficas realizadas por Jorge Pixley.

CLAVES PARA UNA RE-LECTURA HISTORICA Y LIBERADORA

(cuarto Evangelio y cartas)

Pablo Richard

Este artículo ofrece algunas claves para una re-lectura histórica y liberadora de la tradición del discípulo amado (el Evangelio y las tres cartas atribuidas tradicionalmente a Juan). Estos textos han sufrido a lo largo de la historia un proceso de helenización y espiritualización, que ha impedido a nuestras comunidades leerlos e interpretarlos en clave histórica y liberadora. Es ésta la clave que nos permite rescatar el Espíritu con el cual el cuarto Evangelio y las cartas fueron escritas. Para rescatar el Espíritu de esta tradición hemos buscado claves de interpretación desde cuatro perspectivas. Primero, desde la perspectiva del pobre. Segundo, desde la perspectiva de la mujer. Tercero, desde la perspectiva de los conflictos de la comunidad, lo que nos permite reconstruir la ubicación social y geográfica de esta tradición. Finalmente, desde la perspectiva de la historia de la comunidad del discípulo amado. Al final agregamos una bibliografía para profundizar en estas claves.

This article offers some clues for a historical and liberating re-reading of the tradition of the beloved disciple (Gospel and three epistoles traditionally attributed to John). These texts have suffered a proccess of helenization and spiritualization through history, that has prevented our communities from reading and interpreting them in a historical and liberating way. To rescue

the spirit of this tradition, we have sought interpretive clues from four perspectives: firstly, from the perspective of the poor: secondly, from the perspecitive of women: thirdly, from the perspective of community conflicts, which has allowed us to rebuild the social and geographical situation of this tradition: at last, from the perspective of the history of the beloved disciple's community. At the end we add a bibliography to deepen into these clues.

1. Los pobres, los marginalizados, los despreciados [1]

En el cuarto Evangelio la perspectiva del pobre es diferente a la tradición sinóptica, pero no por eso menos real y profunda. El pobre no es sólo el económicamente pobre, sino también el enfermo, el despreciado, el marginalizado, el excluido. En los textos que analizaremos tenemos siempre presente la situación social de Jesús y la de la comunidad histórica posterior.

1.1. Los pobres

El término "pobre" *(ptochos)* aparece 4 veces en Juan (12, 5.6.8 y 13, 29) y no tiene el peso social y teológico que en otros textos del N. T.: 10 veces en Lucas, 5 en Mateo, 5 en Marcos, 4 en Santiago, 34 veces en el N. T. En Jn. 12, 5.6 y 13, 29 la referencia a los pobres es tangencial; solamente refleja que los discípulos tienen una bolsa en común para responder a la costumbre judía de dar limosna a los pobres. La frase importante la tenemos en Jn. 12, 8: "Pues a los pobres en todo tiempo (los) tienen con ustedes, pero a mí no me tienen en todo tiempo" (la frase ni siquiera es de Jn., sino que está tomada literalmente de la tradición: Mt. 26, 11 y Mc. 14, 7). Esta frase siempre es mal interpretada, en el sentido de que pobres habrá siempre ("la pobreza es insuperable, siempre habrá ricos y pobres") y que, a final de cuentas, es más importante ocuparse de Jesús que de los pobres [2]. En primer lugar, observemos que aquí no se afirma que pobres habrá siempre: todos los verbos (en el texto griego) están en presente. El sentido es: ustedes en todo tiempo (habitualmente) están con los pobres [3]. Además, en el texto no se opone Jesús a los pobres

[1] Seguimos aquí a Robert J. Karris, OFM, 1990, 119 págs.
[2] Cf. Johan Konings, 1993.
[3] Cf. José Porfirio Miranda, *Comunismo en la Biblia,* 1981, págs. 104-109.

(iría contra toda la tradición evangélica: cf. Mt. 25), sino que el contraste es entre la permanencia *habitual* de los discípulos junto a los pobres y el *kairós* (momento único e irrepetible) de la presencia de Jesús entre ellos: a mí no me tienen como de costumbre. Por otra parte, todo el contexto (capítulos 11 y 12 tomados como un solo bloque), muestra a Jesús como un pobre, un condenado a muerte (11, 45-54). María está ya embalsamando el cuerpo de este pobre para la sepultura. La solidaridad de María con Jesús debe ser continuada por la solidaridad de los discípulos con los pobres. Jesús, además, defiende a María frente a Judas, a quien no le importan los pobres sino el dinero para robarlo. Marcos y Mateo acentúan esta defensa de la mujer diciendo que en todo el mundo en donde se predicare el Evangelio, se hablará de lo que la mujer ha hecho "en memoria de ella".

1.2. Los enfermos

En la tradición bíblica los enfermos son siempre marginalizados, débiles, carentes, considerados pecadores, normalmente pobres y mendigos. El cuarto Evangelio usa en forma peculiar para enfermedad el término griego *astheneia,* y para esta enfermo *astheneis,* que expresa debilidad, tanto social como corporal. En 5, 1-9 Jesús sube a Jerusalén para una fiesta de los judíos y se dirige directamente a la piscina Betesda, en cuyos pórticos "yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos...". Luego se fija en uno que era el más pobre entre todos, pues llevaba 38 años enfermo y no tenía quien le ayudara. Jesús empieza esta visita a Jerusalén con una opción por los pobres. En el capítulo 9 él también sana a un ciego de nacimiento, que era mendigo (v. 8) y considerado pecador (vv. 2 y 34). A raíz de su curación, y por su testimonio, será injuriado y humillado (v. 28), y luego expulsado de la sinagoga. Es bien sabido que la historia de este ciego representa la historia de la comunidad del discípulo amado. La situación del ciego pobre y excluido, es igualmente la situación de una comunidad pobre y excluida. Asimismo, en 6, 2 se dice: "mucha gente le seguía porque veían las señales que realizaba en los enfermos...". La gente sigue a Jesús por su compromiso con los pobres. Del mismo modo, la comunidad es creíble por las señales que realiza entre los enfermos, los pobres, los despreciados.

En 4, 43-54 tenemos la ida de Jesús a Galilea y la curación del hijo del funcionario real. Aquí no se trata del centurión pagano de Mt. 8 y Lc. 7, sino de un funcionario judío de Cafarnaum, un burócrata pobre ligado a Herodes, que vive la terrible situación de un hijo que se está muriendo. El texto insiste 5 veces en Galilea como lugar (vv. 43.45.46.47.54) y trata al funcionario como un galileo (vv. 45 y 48, en donde Jesús le habla en plural). Los galileos eran profundamente despreciados por los magistrados y fariseos (cf. 7, 47-52). El funcionario galileo, que quizás tenía una

situación social en un pueblo de Galilea, era ciertamente un pobre hombre. De este pobre dice el Evangelio: "creyó el hombre en la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino" (v. 50), y posteriormente: "creyó él y toda su familia" (v. 53). Este pobre, al igual que en los capítulos 5 y 9, es un pobre histórico, sin embargo también es símbolo de la comunidad posterior del discípulo amado.

En el capítulo 11 tenemos la comunidad de Jesús (la familia de Lázaro, María y Marta en Betania). En esta comunidad, su amigo Lázaro enferma y muere. Esto provoca el último y más grande de los signos de Jesús. Hallamos aquí de nuevo una situación desesperada, quizá no en un sentido económico, pero sí en un sentido humano. Incluso Lázaro, ya vuelto a la vida, es condenado a muerte por los sumos-sacerdotes (12, 10). Esta comunidad de Jesús, opuesta a la de sus parientes que no creen en él (7, 3-5), representa igualmente a la comunidad posterior del discípulo amado.

1.3. Los discriminados

El ambiente de Jesús, y de la comunidad posterior, está bien caracterizado en 7, 40-52 (leer todo el pasaje): "¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo? Pero esa gente que no conoce la ley son unos malditos" (7, 48-49). Tres veces aparece aquí la palabra *ochlos* (vv. 40.43.49), que se traduce malamente por gente, aunque más exactamente significa muchedumbre. Esta muchedumbre aparece en clara oposición a los magistrados y fariseos, como gente que no conoce la ley y que por eso son malditos. De manera indirecta se identifica a esta muchedumbre con los de Galilea (mencionada tres veces: vv. 41.52.52); *ochlos* (muchedumbre) es una traducción del hebreo *am ha aretz*. Originalmente designaba a todo Israel (Ez. 22, 29; 46, 3), no obstante pronto adquirió el matiz de pueblo en oposición a los gobernantes (Jr. 1, 18; 2 R. 15, 5), o gente de campo en oposición a los de la ciudad. En Esdras y Nehemías se designa así al pueblo que quedó en la tierra, que no fue al exilio, y que es considerado impuro y semi-pagano. Entre los rabinos el *am ha aretz* es claramente el pueblo pobre, marginalizado, ignorante de la ley, y por eso impuro y maldito. Esta es, según el cuarto Evangelio, la *ubicación social* de los que creen en Jesús y de la comunidad del discípulo amado.

Una situación parecida se refleja en toda la tradición evangélica acerca de *los samaritanos,* población despreciada por los judíos. En Jn. 4, 1-42, Jesús tiene un trato preferencial hacia la mujer samaritana y los samaritanos. En 8, 48, él mismo es calificado de endemoniado y de samaritano. Jesús responde a la primera acusación, pero no a la segunda. Esta relación de Jesús con los samaritanos refleja ciertamente una situación histórica del propio Jesús, aunque también la situación posterior de la comunidad del discípulo amado.

2. Las mujeres en la comunidad del cuarto Evangelio

En tiempos de Jesús, y posteriormente en el período apostólico (30-70 d. C.) y sobre todo en el sub-apostólico (70-120 d. C.), las mujeres eran oprimidas y marginalizadas. En esta situación, la actitud de Jesús frente a las mujeres tiene un carácter fundante y liberador. La tradición del cuarto Evangelio es la que con mayor fuerza y claridad guarda esta memoria de Jesús. No se puede reconstruir la comunidad del discípulo amado sin tomar en cuenta el lugar privilegiado que la mujer tiene en la historia, en la teología y en los valores de esta comunidad. Cuando en el período sub-apostólico se fortalece una corriente patriarcalizante en la institucionalización de la Iglesia (cf. las cartas pastorales), emerge con fuerza la tradición del discípulo amado en contra de dicha tradición.

En el cuarto Evangelio la figura central no es el "apóstol", sino el "discípulo". Es el discípulo quien asegura la fidelidad a la tradición de Jesús (sobre esto volveremos más tarde). Entre los discípulos hay hombres y mujeres. La tradición del discípulo amado, por lo tanto, integra la mujer a lo que es principal: ser discípulo y discípula [4]. La importancia de esta tradición fundante ha sido ofuscada por la conceptualización del sacerdocio, que se hizo muy posteriormente, en el siglo II. Dice R. Brown:

> Se hace a veces la afirmación de que no había mujeres sacerdotes en la época del N. T. Pero puesto que, en el mismo Nuevo Testamento, el término "sacerdote" se aplica a los cristianos *solamente* en el sentido amplio del sacerdocio del pueblo (1 Pe. 2, 5; Ap. 5, 10), parecería garantizado que el término "sacerdote" era, por ello, tan aplicable a las mujeres como a los hombres en tiempos del N. T. [5].

¿Quién preside la Eucaristía en el N. T.? No lo sabemos, sin embargo parece que eran los profetas, y había mujeres que eran profetas (1 Cor. 11, 5; Act. 21, 9).

El cuarto Evangelio resalta a la mujer como discípula, posiblemente por dos razones históricas: por un lado, como protesta contra la tendencia patriarcalizante en la institucionalización de la Iglesia en el período sub-apostólico (cf. I Tm. 2, 9-15). La tradición del discípulo amado, fundada sobre la memoria de Jesús, refleja un modelo de Iglesia donde la mujer tiene relevancia y liderazgo eclesial. Por otro lado, es posible que el cuarto Evangelio privilegie la participación de la mujer por responder a la situación socio-religiosa de la misma comunidad. Tanto en el mundo greco-romano (de manera especial en las provincias, en las clases pobres y medias, y en

---

[4] Raymond E. Brown, 1983. Apéndice II: Función de las mujeres en el cuarto Evangelio, págs. 179-192.
[5] *Ibid.*, pág. 180, nota 2.

el campo religioso), como en el mundo de las sinagogas de la diáspora judía, había un significativo movimiento de participación de la mujer [6]. Es posible que muchas de éstas mujeres se convirtieran e ingresaran a la comunidad del discípulo amado, y que en ésta conservaran y mejoraran su situación anterior.

Analicemos brevemente la participación de la mujer en el cuarto Evangelio, para ilustrar y confirmar lo que hemos dicho.

2.1. La samaritana (Jn. 4, 1-42)

Mucho se ha escrito en torno a la relación personal de Jesús con esta mujer y su revelación a ella. Tenemos aquí una mujer despreciada por ser samaritana, y en una situación personal difícil (por haber tenido cinco maridos, y convivir ahora con uno que no es marido suyo: v. 18). Esta mujer depreciada recibe una revelación especial de Jesús y es misionera de éste en el pueblo de los samaritanos. Aparte de la situación histórica del tiempo de Jesús, este pasaje posiblemente refleja la situación histórica que enfrentaba la comunidad del discípulo amado. En este contexto posterior, la mujer representa la tradición del discípulo amado que siembra la semilla de la Palabra y lleva el peso de la fatiga de la evangelización, en contraposición a la tradición apostólica que cosecha lo que otros han sembrado y se aprovecha de la fatiga de éstos (Jn. 4, 34-38). La Iglesia se construye sobre el testimonio de las discípulas de Jesús. La Iglesia apostólica, en cambio, cosecha lo que la Iglesia de las discípulas de Jesús ha sembrado. Aquéllos se aprovechan de la fatiga de éstas.

2.2. Marta y María, hermanas de Lázaro (Jn. 11-12)

En Jn. 11, 5 se dice que "Jesús amaba a Marta, a su hermana (María) y a Lázaro". Jesús comparte la revelación y la misión con aquellos a quienes ama (Jn. 15, 13-15). Estos tres constituyen en Betania la comunidad de Jesús, la comunidad de sus amigos y amigas, sus discípulos amados. Esta comunidad, así constituida, representa igualmente la comunidad posterior del cuarto Evangelio. No se debe confundir la María y la Marta de Jn. 11 con las de Lc. 10, 38-42. María de Betania es también diferente de la María Magdalena de Jn. 20, y nada tiene que ver con la prostituta de Lc. 7.

Marta hace una importante confesión de fe: "Yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (11, 27), que es la misma confesión que hace el

---

[6] R. J. Karris, *op. cit., págs.* 73-78. Se funda en los estudios ya clásicos de Averil Cameron y Bernadette J. Brooten

discípulo amado como autor del cuarto Evangelio en 30, 31: "Estas (señales) han sido escritas para que crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios". La confesión de Marta corresponde a la confesión de Pedro en la tradición apostólica: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt. 16, 16; cf. Mc. 8, 29). La confesión de Pedro también aparece en Jn. 6, 69, sólo que su peso teológico es muy inferior a la de Marta: "...nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (hay variantes secundarias que buscan armonizar esta confesión con Mt. 16, 16). Podemos concluir que así como la Iglesia en la tradición apostólica de Mateo está construida sobre la confesión de fe de Pedro, en la tradición del discípulo amado lo está sobre la confesión de fe de Marta. Es un modelo de Iglesia construido sobre la confesión de fe de una mujer. Notemos que esta confesión responde a una revelación de Jesús a Marta muy superior a la que tenemos en Mt. 16, y que se da en el contexto del signo cumbre de Jesús (la resurrección de Lázaro). Si en la tradición del discípulo amado Marta aparece como tipo de la comunidad creyente y cumple un rol análogo al de Pedro como representante de la fe apostólica, es porque en la comunidad del discípulo amado la mujer tiene históricamente un rol importante [7]. En 12, 2 se dice también: "Le dieron allí una cena. Marta servía *(diekónei)* y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa". El verbo usado aquí *(diakonein)*, en el contexto de la Iglesia sub-apostólica, bien puede tener el sentido de la función de una persona ordenada por imposición de manos (así se ha interpretado fácilmente este verbo para los 7 varones de Act. 6, 1-6).

María de Betania (hermana de Lázaro, diferente de María Magdalena) unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos (Jn. 12, 3), algo semejante a lo que hará Jesús en 13, 5 cuando lava los pies de los discípulos. Jesús dice en 13, 13 que los discípulos lo llaman Señor y Maestro (curiosamente en 11, 28 Marta llama a Jesús, Maestro, y en 11, 32 lo llama Señor). Jesús realmente es Señor y Maestro: "Si yo, el Señor y Maestro, les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros". En otras palabras, los discípulos deben ser en la comunidad servidores. En la comunidad del discípulo amado no hay Señores y Maestros. Jesús se ha hecho servidor con los discípulos, como María se ha hecho servidora con Jesús. Los discípulos deben ser servidores como María y como Jesús.

2.3. María Magdalena (Jn. 20, 1-18)

Recordemos que María Magdalena no es María de Betania, ni mucho menos la mujer pecadora de Lc. 7, 36-50. En ningún lugar del

---

[7] Así *ibid.*, págs. 85-89

cuarto Evangelio se dice que María Magdalena era o había sido una pecadora. Unicamente Lucas (8, 2) y el apéndice de Marcos (14, 9) nos dan la noticia de que de ella habían salido 7 demonios. Nunca se dice de ella que es prostituta. Ha sido la tradición oral (en su imaginación perversa patriarcalizante) la que ha prostituido a María Magdalena [8].

María Magdalena es la primera testigo de la Resurrección (Jn. 20, 1-18). Esta tradición se conserva en Mt. 28, 9-10 y en el apéndice de Marcos: 14, 9. En Lc. 24 y 1 Cor. 15, 5, María Magdalena desaparece completamente como testigo de la Resurrección. En la tradición que recoge Pablo en la carta citada a los corintios, Jesús se aparece a Cefas, a los Doce, a 500 hermanos, a Santiago, a los Apóstoles y a Pablo como un abortivo. ¿Por qué desaparece María Magdalena? En Jn. 20, 18 ella dice: "he visto *(heóraka)* al Señor". En 1 Cor. 9, 1 Pablo dice lo mismo para fundamentar su autoridad apostólica, ¿no podríamos hablar también de la autoridad apostólica de María Magdalena? Ella es enviada a los discípulos a anunciar la glorificación de Jesús: "subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (18, 17). Este anuncio constituye la síntesis del cuarto Evangelio. Por eso Rábano Mauro, en su vida de María Magdalena del siglo IX, dice que Jesús hizo de ella la apóstol de los apóstoles, que ella no tardó en ejercer el ministerio del apostolado y que evangelizó a los compañeros apóstoles con la buena nueva de la resurrección del Mesías, que fue elevada al honor del apostolado e instituida evangelista de la resurrección [9].

2.4. María, discípula y madre de Jesús

La madre de Jesús aparece al comienzo del Evangelio, en las bodas de Caná (2, 1-12), y al final, al pie de la cruz (19, 25-27). Al igual que con el discípulo amado, no se menciona su nombre. Esto es extraño, pues el nombre "María" aparece 15 veces en el cuarto Evangelio para nombrar a las otras discípulas, pero no a su madre. Jesús, en los dos pasajes mencionados, la llama simplemente "mujer". Jesús ve así a su madre como discípula, como mujer creyente. Es la discípula que Jesús amaba. Es la fe y no la sangre, lo que une a María a Jesús. Semejante en Mc. 3, 31-35; Mt. 12, 46-50; Lc. 8, 19-21. La familia de Jesús es la comunidad de los discípulos y las discípulas (incluida su madre, como discípula entre ellas).

En Caná de Galilea se celebra una boda en una familia pobre: no les alcanzó el vino para los invitados. La madre de Jesús, sensible a esta

---

[8] Cf. Carolyn M. and J. A. Grassi, *Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life*. Kansas City, Sheed & Ward, 1986, 158 págs.
[9] Citado por R. E. Brown, *op. cit.*, pág. 185, nota 12.

necesidad humana, le dice: "No tienen vino". Hoy diría: no tienen trabajo, no tienen casa, no tienen tierra, no tienen comida. La madre de Jesús es la figura femenina del Israel fiel, como Natanael es reconocido por Jesús como "un israelita de verdad" (1, 47). La mujer, como representante del pueblo fiel que espera y cree en el Mesías, ordena a los sirvientes obedecer a Jesús. Los 400 litros de vino, abundancia exagerada, rompen el contexto de la boda y son el comienzo de los signos de Jesús, donde manifiesta su gloria y creen en él sus discípulos. La mujer (Israel) se hace discípula de Jesús.

La madre de Jesús aparece por segunda vez al pie de la cruz, junto al discípulo que Jesús amaba (19, 25-27). Ninguno de los dos es nombrado por su nombre. Son simplemente la discípula y el discípulo, quienes constituyen las dos grandes figuras del cuarto Evangelio y de la comunidad histórica. La discípula está al pie de la cruz como madre, y el discípulo es señalado por Jesús como hijo de su madre, y por lo tanto hermano suyo. La madre es ahora nuevamente llamada mujer, porque como mujer simboliza a la comunidad del discípulo amado. El discípulo, por su parte, acoge a la discípula en su casa (en la comunidad), pero la acoge como madre. El discípulo es hermano de Jesús. La discípula es igualmente hermana de Jesús, no obstante es reconocida como autoridad (como madre) en la comunidad.

3. Conflictos de la comunidad del discípulo amado (ubicación social y geográfica de la comunidad)

3.1. Conflicto de la comunidad con el mundo

El término mundo *(kosmos)* aparece 78 veces en el cuarto Evangelio [10]. Hay tres significados que no implican conflicto: 1) El mundo físico (17, 5.24) o la tierra donde habita la humanidad (11, 9; 21, 25). 2) La humanidad que habita el mundo. Esta humanidad-mundo es objeto del amor de Dios ("Tanto amó Dios al mundo...", 3, 16) y destinatario de la misión del Hijo ("Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él" 3, 17). Jesús es la luz del mundo (8, 12). Cf. asimismo 4, 42; 6, 14.33.51; 9, 5; 10, 36; 16, 21; 17, 18.21.23, etc. 3) Grupo humano numeroso: "todo el mundo" (12, 19; 14, 27).

El uso más característico del término mundo en la tradición del discípulo amado es el que connota conflicto y oposición a la comunidad. Mundo es el ámbito social opuesto a Jesús y a la comunidad ("Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo", 17, 16; cf. 8, 23; 15, 19; 17, 6.14).

---

[10] Cf. Mateos-Barreto, 1980, artículo "mundo".

Este mundo odia y persigue a la comunidad ("Si el mundo los odia, sepan que el mundo a mí me ha odiado antes que a ustedes. Si fueran del mundo, el mundo amaría lo suyo...", 15, 18-19). El mundo es un sistema u orden injusto, que tiene su propio jefe: el príncipe de este mundo (12, 31; 14, 30; 16, 11), el diablo (6, 70; 8, 44; 13, 2), satanás (13, 27), el perverso (17, 15). El mundo aborrece a Jesús, porque da testimonio de que sus obras son perversas (7, 7). El mundo y la comunidad son opuestos en relación al Espíritu de la Verdad ("...el mundo no puede recibir el Espíritu de la Verdad, porque no le ve ni le conoce; pero ustedes le conocen porque mora en ustedes": 14, 17).

El mundo enemigo de Jesús y de la comunidad del discípulo amado es una realidad universal; a veces se identifica con "los judíos", sin embargo es mucho más amplio que este grupo específico. Es el mundo socio-religioso enemigo de Dios, de Jesús, de la luz, de la vida, del Espíritu, de los discípulos. Tiene una dimensión espiritual y diabólica, aunque también es una realidad material, social y política. Especialmente en la segunda parte del Evangelio (capítulos 13-21), el término mundo (sobre todo en la expresión "este mundo") pareciera designar al *Imperio Romano*. En el cuarto Evangelio la presencia de los romanos es mayor que en los sinópticos. Los romanos se hacen presentes en el prendimiento de Jesús en el huerto (en 18, 3 aparece la cohorte romana junto con los guardias del Templo; en 18, 12 aparece además el tribuno romano). No hay juicio ante el Sanhedrin, todo queda en manos de Pilato. El enfrentamiento de Jesús con Pilato es un modelo del enfrentamiento de los discípulos con los oficiales romanos. Jesús se presenta como Rey, y en cuanto tal está contra el César ("...todo el que se hace rey se enfrenta al César", 19, 12). Se opone a los judíos que declaran claramente su sumisión al Imperio ("...no tenemos más rey que el César", 19, 15). Jesús es Rey, no obstante no reina con la fuerza física, sino con la Verdad; su reino no es de este mundo, si bien está en el mundo (cf. 19, 36-38). La oposición de Jesús al imperio se diferencia de la de Barrabás, que es un mesías popular violento (cf. 6, 14-15 y 18, 40). Barrabás representa del mismo modo lo que en la guerra contra Roma será el partido de los zelotas. La comunidad del discípulo amado, como Jesús, se opone al imperio, pero se diferencia tanto de los judíos que dicen no tener otro rey que el César (19, 15), como del zelotismo [11].

[11] Cf. D. Rensberger, 1988, The Trial of Jesus and the Politics of John, capítulo 5. Para la dimensión política en el cuarto Evangelio, véase el reciente libro de Richard J. Cassidy, 1992.

3.2. Conflicto de la comunidad con "los judíos"

La expresión "los judíos" aparece en 70 pasajes en el cuarto Evangelio (en más de la mitad de ellos con un sentido hostil hacia Jesús). Es una expresión típica de este Evangelio (en los sinópticos aparece 5 veces en Mateo, 5 en Lucas y 6 en Marcos, casi siempre en la frase: "Rey de los judíos") [12]. Es importante clarificar quiénes son estos enemigos de Jesús y de la comunidad del discípulo amado, pues el conflicto con ellos impregna todo el Evangelio y es crucial para precisar el lugar social de la comunidad. Es importante asimismo para superar el sentido anti-semita que se le ha dado a esta expresión y a todo el cuarto Evangelio.

La hostilidad de "los judíos" expresa más bien un conflicto de la comunidad del discípulo amado después del año 70, que una situación del tiempo de Jesús o del período anterior al 70. Es muy difícil que Jesús dijera, refiriéndose a los judíos de su época, "vuestra ley" (8, 17; 10, 34) o "vuestros padres" (6, 49). Tampoco pueden ser de este tiempo expresiones como "Pascua de los judíos" (2, 13; 11, 55), "la fiesta de los judíos" (5, 1) o la "purificación de los judíos" (2, 6). Jesús, como judío que era, no podía hablar así. Además, el judaísmo en el cuarto Evangelio aparece como una realidad uniforme, cuando ya antes del 70 (tal como se refleja en los sinópticos) hay una pluralidad de grupos tales como fariseos, saduceos, herodianos, letrados, sacerdotes, etc. La uniformidad del judaísmo es una realidad posterior al 70.

Después del ese año la expresión "los judíos" se refiere de manera fundamental a los fariseos. Los "sumos-sacerdotes" no existen después del 70, de ahí que su nominación en el cuarto Evangelio aparece sólo en los relatos de la pasión (18, 3.35; 19, 6.15.21) y en los que preparan este relato (7, 32.45; 11, 47.57; 12, 10), que son textos tradicionales. La expresión "los sumos-sacerdotes y los fariseos" es un anacronismo, pues tal alianza no se da antes del año 70 y los sumos-sacerdotes no existen después de esa fecha. Los términos "judíos" y "fariseos" son intercambiables en el cuarto Evangelio, lo que refleja una situación histórica donde el judaísmo es ya una magnitud unitaria de índole farisea. Esto se dio después de la guerra del 70 d. C., cuando nace el judaísmo rabínico con hegemonía farisaica. Por eso mismo los fariseos aparecen en 9, 13ss; 7, 32.45 y 11, 45-47.57 ejerciendo autoridad, una realidad coherente con al situación del judaísmo farisaico post 70.

Podemos, por lo tanto, concluir que la expresión "los judíos" designa en el cuarto Evangelio el judaísmo rabínico de hegemonía farisea posterior al año 70. Este estuvo representado principalmente por el Sanedrín de Jamnia, constituido después de la guerra judía de aquel año. Estos son los enemigos de la comunidad del discípulo amado. Esta situación se

---

[12] Cf. K. Wengst, 1988, págs. 40ss.

proyecta anacrónicamente a la vida del Jesús histórico. El lugar social y político de la comunidad del cuarto Evangelio está determinado por este enfrentamiento con las autoridades fariseas del judaísmo rabínico, representado fundamentalmente por el Sanedrín o Academia de Jamnia. La expresión "los judíos", por consiguiente, no tendría históricamente en el cuarto Evangelio ninguna connotación anti-semita.

3.3. Conflicto de la comunidad con la sinagoga

El conflicto de la comunidad del discípulo amado con la sinagoga, que en muchos casos llevó a la expulsión de ella, se dio en el contexto posterior al año 70, cuando la sinagoga estaba bajo la hegemonía del judaísmo farisaico del Sanedrín de Jamnia. Esta situación se dio progresivamente y sobre todo en la Palestina (quizás en Siria) [13]. Este conflicto afectó de forma profunda a la comunidad del cuarto Evangelio

El relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn. 9), que es una representación simbólica de la vida de la comunidad del discípulo amado, refleja ante todo la situación de la comunidad posterior al 70. La información de que "los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que, si alguno le reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga" (v. 22), responde justamente a la situación que vive la comunidad después de aquel año. Los padres del ciego representan a los cristianos que no se atreven a confesar a Jesús en público, por miedo a los judíos (que son, como ya dijimos, las autoridades del judaísmo farisaico post 70). La misma situación tenemos en 12, 42, donde los magistrados que creen en Jesús no se atreven a confesarlo por miedo a ser expulsados de la sinagoga. El anuncio de Jesús a sus discípulos: "los expulsarán de las sinagogas" (16, 2), se refiere de igual forma a lo que sucederá con la comunidad después de los años setenta.

La expulsión de la sinagoga era una pena superior a la excomunión. Esta tenía un carácter temporal, en tanto que la expulsión era definitiva. El expulsado era considerado un renegado. No era apenas una medida religiosa, sino también una condena social. Se prohibía todo trato personal y social con los renegados. Sus hijos no podían recibir educación ni aprender un oficio. Se prohibía vender o comprar a los renegados. Eran considerados peor que un pagano. El renegado o hereje era condenado severamente en la oración de las 18 bendiciones, que era una de las oraciones más importantes de los judíos. En tiempos del rabino Gamaliel en Jamnia, después del 70, se reformó una de estas bendiciones (que era en realidad una maldición), y su texto se fijó así:

---

[13] *Ibid.*, págs. 53-83.

> Ninguna esperanza quede a los renegados y el poder irresistible los haga desaparecer. Y los nazarenos [es decir, los cristianos] y los *minim* [renegados y disidentes] perezcan al instante. Sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos [14].

La predicción de Jesús: "incluso llegará la hora en que todo el que los mate piense que da culto a Dios" (Jn. 16, 2), es posible que refleje la situación de la comunidad del discípulo amado después del 70 en Palestina. Klaus Wengst sitúa, con buenas razones, que este conflicto entre la comunidad y la sinagoga se dio en una región donde los judíos todavía tenían poder político y donde la Academia de Jamnia podía tomar medidas efectivas contra los disidentes. El autor postula el norte de Jordania o la zona nor-oriental del lago de Tiberíades, donde gobernaba Agripa II (48-95 d. C.). Según el mismo autor, esta situación difícilmente podía darse en Efeso o en otra ciudad importante de la diáspora, donde las autoridades judías no tenían el poder suficiente para tomar medidas contra los cristianos, que tuvieran un real efecto social y religioso. La comunidad tuvo que pagar un precio muy grande por confesar su fe en Jesús. Los cristianos de esta comunidad seguramente eran muy pobres, o fueron empobrecidos por la misma exclusión y persecución por parte de las autoridades de la sinagoga y del Sanedrín de Jamnia (llamados por el cuarto Evangelio "los judíos"). En el siglo IV se dará una situación inversa: los cristianos ricos y con poder, perseguirán y excluirán a los judíos pobres en diferentes partes del Imperio Romano.

3.4. Conflicto de la comunidad con judíos que creen en Jesús

Hay judíos que no son hostiles a Jesús y que tienen una fe incipiente en él. Esto aparece en 2, 23-25: "...muchos creyeron en su nombre al ver las señales que realizaba. Pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos...". También en 8, 31 comienza una larga confrontación de Jesús con "los judíos que habían creído en él". Hay asimismo otros judíos que ya se llaman discípulos, sólo que su fe es todavía insuficiente y abandonan a Jesús. Esto aparece en la crisis de los discípulos en Cafarnaum, después del discurso sobre el Pan de Vida (Jn. 6, 60-66):

> Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?"... Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él.

---

14 *Ibid.*, pág. 60

Estos discípulos se diferencian de los judíos que murmuran de las palabras de Jesús en los vv. 41 y 52. Aquí posiblemente tenemos dos contextos históricos: el de Jesús y el de la comunidad posterior al 70. La comunidad del discípulo amado debe haber tenido problemas con estos cristianos judíos, que siendo discípulos, abandonaban la comunidad por tener una fe inadecuada e insuficiente.

Un caso un poco diferente lo constituyen los hermanos de Jesús. En 2, 12, después de las bodas de Caná, se dice que Jesús baja a Cafarnaum "con su madre y sus hermanos y sus discípulos". Hay aquí una distinción muy clara entre hermanos y discípulos. La madre de Jesús también es mencionada aparte, aunque es de la familia de Jesús y discípula. Aquí representa a las discípulas de Jesús (cf. supra). Es curioso que esta misma distinción la tenemos en Hch. 1, 15, donde después de la ascención de Jesús están reunidos los 11 discípulos, con María y los hermanos de Jesús. En Hechos de los Apóstoles va a jugar un papel muy importante Santiago, el hermano de Jesús. Es posible que en el contexto del cuarto Evangelio exista igualmente este grupo de la familia de Jesús, con quienes la comunidad del discípulo amado habría tenido conflictos, quizá por su baja cristología. En 7, 3.5.10 aparecen los hermanos de Jesús con una fe sólo aparente. Son del mundo, por eso el mundo no los odia (v. 7). En 21, 23 el término "hermano" tiene otro significado, se usa como sinónimo de discípulo y designa a los miembros de la comunidad.

3.5. Conflicto de la comunidad con los creyentes inconsecuentes (o cripto-cristianos)

El conflicto con la sinagoga y con "los judíos" (autoridades del judaísmo farisaico) es tan violento, que muchos de los que creen en Jesús no lo confiesan públicamente por temor a ser expulsados de la sinagoga. El temor a las autoridades y la necesidad de permanecer dentro del sistema religioso-político dominante les impide creer en la fe y se quedan con una fe inadecuada. El prototipo de estos creyentes inconsecuentes en el cuarto Evangelio son: Nicodemo (3, 1-21; 7, 47-52 y 19, 39), José de Arimatea (19, 38), otros magistrados cuyos nombres no conocemos (12, 42-43) y gente de la multitud (7, 13). En todos estos pasajes se superponen dos contextos históricos: el de Jesús y el de la comunidad del discípulo amado posterior al año 70. Veamos algunos textos.

En 3,1-21 tenemos el encuentro de Jesús con Nicodemo. El Nicodemo que visita a Jesús es un fariseo, magistrado judío (v. 1) y maestro en Israel (v. 10). Viene a Jesús de noche, seguramente por miedo a las autoridades. Nicodemo cree en Jesús como maestro enviado por Dios, acreditado por sus milagros; tiene una baja cristología. En 7, 47-52 se enfrenta con otros magistrados fariseos y defiende a Jesús públicamente, sin embargo lo hace en nombre de la ley, sin confesar en forma pública su

fe en Jesús. En 19, 38-42, José de Arimatea retira el cuerpo muerto de Jesús de la cruz, y junto con Nicodemo lo embalsama y lo pone en el sepulcro. José de Arimatea "era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos" (v. 38). De Nicodemo se recuerda aquí de manera explícita que era "aquel que anteriormente había ido a verle de noche" (v. 39). Los dos son piadosos, generosos y con una devoción y amistad especial por Jesús, no obstante ambos están aún presos del sistema religioso dominante y tienen una fe inadecuada. En el gesto de embalsamar el cuerpo de Jesús, dejan bien en claro que no creen en la resurrección. Estos personajes históricos del tiempo de Jesús, son recordados por la tradición como personajes representativos de muchos creyentes del tiempo de la comunidad del discípulo amado posterior al año 70. Son cripto-cristianos (cristianos ocultos), con una fe inadecuada, magistrados, hombres importantes y posiblemente ricos, que no adherían públicamente a la comunidad y con los cuales ésta debió tener muchos conflictos. El texto 12, 42-43 es en este sentido muy significativo:

> ...aun entre los magistrados, muchos creyeron en él; pero, por los fariseos, no lo confesaban, para no ser excluidos de la sinagoga, porque prefirieron la gloria de los hombres a la gloria de Dios.

Como ya explicamos, este texto tiene como contexto histórico la comunidad posterior al año 70. Los aquí llamados "fariseos" corresponden a "los judíos" de otros pasajes, y se refieren a las autoridades del judaísmo farisaico dominante después de esa fecha. Otro texto con este mismo contexto histórico es el de 7, 13: "nadie hablaba de él abiertamente por miedo a los judíos".

3.6. Conflicto de la comunidad con los discípulos de Juan (Bautista)

Este conflicto existe desde los inicios de la tradición del discípulo amado hasta la redacción final del cuarto Evangelio. La cantidad y densidad de textos sobre Juan (Bautista) muestra la importancia del conflicto con Jesús mismo y la comunidad posterior. El conflicto aparece especialmente en el cuarto Evangelio; en los sinópticos Juan Bautista cumple el rol profético de precursor, en relativa armonía con el movimiento de Jesús. En el cuarto Evangelio el único Juan que aparece es este Juan, quien nunca es llamado "Bautista" como en los sinópticos.

En el Prólogo, Juan (Bautista) aparece en dos estrofas intercaladas: 1, 6-8 y 15. Juan es un hombre enviado por Dios, como testigo de la luz, para que todos creyeran por él. Es una descripción muy positiva: Juan, como testigo de la luz y de la verdad, se opone a las tinieblas y desenmascara

la mentira. Sin embargo, aparece inmediatamente el elemento polémico: "No era él la luz... (v. 8)... se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo" (v. 15). Posiblemente tenemos aquí el último estadio de la redacción (en la hipótesis de que el Prólogo fue lo último que se escribió).

En 1, 19-34 hallamos el testimonio de Juan (Bautista). Primero sobre sí mismo: El no es el Mesías, no es Elías, no es el Profeta (un segundo Moisés), sino una voz que clama en el desierto. Luego da su testimonio sobre Jesús: lo señala como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Juan (Bautista) explica que él bautiza en agua para que Jesús sea manifestado a Israel. Juan (Bautista) lo reconoce, porque sobre Jesús baja el Espíritu y se queda sobre él. Según Juan (Bautista), es Jesús quien bautiza con Espíritu Santo, y Juan (Bautista) da testimonio de que Jesús es el Elegido de Dios (variante: Hijo de Dios). Los que mandan a preguntar a Juan (Bautista) son "los judíos"; éstos envían a sacerdotes y levitas (v.19); se dice también que los enviados son fariseos (v. 24). El término "los judíos", como ya vimos, nos sitúa en el contexto histórico posterior al año 70. Sólo que en esta época ya no hay sacerdotes y levitas. Esta aparente contradicción se resuelve si pensamos que el autor del Evangelio tiene los dos contextos en mente. En el contexto del Jesús histórico se sitúa el testimonio de Juan (Bautista) ante los sacerdotes y levitas. En el contexto de la comunidad posterior se sitúa este mismo testimonio ante las autoridades del judaísmo farisaico dominante ("los judíos"). La intención de este texto es recordar el testimonio de Juan (Bautista) en favor de Jesús, que es reconocido tanto por las autoridades del tiempo de Jesús como por las del tiempo de la comunidad posterior al 70. En Jn. 1, 35-40 dos discípulos de Juan (Bautista) escuchan su testimonio sobre Jesús y se hacen discípulos de éste: lo siguen y se quedan con él. Uno de estos discípulos es anónimo y, como veremos más tarde, muy probablemente es el "discípulo amado" autor del cuarto Evangelio. El otro es Andrés, hermano de Pedro. Se insiste dos veces (vv. 37 y 40) que los dos oyen a Juan (Bautista) y siguen a Jesús. La sección 1, 19-40 quiere mostrar la continuidad entre el movimiento de Juan (reconocido por las autoridades judías) y Jesús. Es una invitación a los discípulos de Juan (Bautista) a entrar en la comunidad del discípulo amado.

El siguiente texto es 3, 22-36. Este texto está en cierto paralelo con 3, 1-21 sobre Nicodemo [15]. Lo que daría unidad a todo el capítulo 3 sería la fe inadecuada e inconsecuente de los dos grupos: por un lado, los que creen en Jesús, pero no lo confiesan públicamente por miedo a "los judíos"; por otro lado, los seguidores de Juan (Bautista), quienes sólo ven en Jesús a un profeta como su maestro. El paralelismo explica la profunda semejanza entre 3, 16-21 y 3, 31-36. En ambos textos tenemos un llamado, tanto a los cristianos inconsecuentes como Nicodemo, como a los seguidores

[15] Cf. D. Rensberger, *op. cit.*, capítulo 3, págs. 52ss.

del movimiento profético de Juan (Bautista), a creer en Jesús con una fe adecuada y madura y a integrarse en la comunidad del discípulo amado. Con los discípulos de Juan (Bautista) el problema reside en que Jesús bautiza (con la aclaración de 4, 1-4 de que son sus discípulos quienes bautizan), y en que tiene más discípulos que Juan (Bautista). El movimiento de Jesús crece más que el de Juan (Bautista). Juan (Bautista) da entonces testimonio de que esa es su alegría y esa es la voluntad de Dios: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya" (v. 30). Los otros textos, 5, 33-36 y 10, 40-42, valorizan el testimonio de Juan (Bautista) en favor de Jesús. En ellos aparece el contexto histórico de Jesús y el de la comunidad del discípulo amado, posterior al 70, que recuerda el testimonio de Juan (Bautista) para atraer su movimiento profético a la comunidad del discípulo amado. Es posible que el movimiento de Juan (Bautista) sea citado aquí como tipo de un movimiento profético popular con una baja cristología. El evangelista busca llevarlos a la cristología más elevada de la comunidad. El movimiento profético de Juan (Bautista) no se diferenciaba tanto de las comunidades y tradiciones sinópticas (con su baja cristología), pero sí de la tradición del cuarto Evangelio.

3.7. Bautismo y Eucaristía: diferenciación pública de la comunidad de los cristianos inconsecuentes y los discípulos de Juan

El tema del Bautismo y de la Eucaristía es un tema muy discutido en los estudios del cuarto Evangelio. Aquí analizaremos brevemente el *significado social* de estos dos sacramentos, en relación con el tema que estamos tratando sobre los conflictos de la comunidad [16].

En la confrontación con los cristianos inconsecuentes, que tienen a Nicodemo como prototipo, lo que los separaba de Jesús y de la comunidad era el nacimiento del agua y del Espíritu (3, 5) y la confesión pública (12, 42). Desde una perspectiva socio-teológica, el Bautismo y la confesión pública tenían el mismo significado: comprometían *públicamente* a los discípulos con Jesús y la comunidad, cosa que los cristianos inconsecuentes (Nicodemo y similares) evitaban por temor a los judíos y a ser expulsados de la sinagoga. Lo que separaba a estos cristianos inconsecuentes (o cripto-cristianos) de la comunidad era la manifestación pública y social de su fe. El "nacer de lo alto" (3, 3) se hacía público en el "nacer del agua y del Espíritu" (3, 5). Aquí hay una referencia al Bautismo como acto público, no sólo como una regeneración interior o puramente espiritual e interna a cada creyente. El Bautismo, como nuevo nacimiento, era un acto de adhesión o afiliación pública a Jesús, y posteriormente a la comunidad

---

16 *Ibid.*, capítulo 4, págs. 54ss. Excelente resumen de la discusión y nueva perspectiva

del discípulo amado. No era suficiente nacer del Espíritu (eso podía ser entendido de una manera espiritualista e intimista); era necesario nacer del agua y del Espíritu. El Bautismo con agua significaba esa adhesión y confesión pública de Jesús que evitaban los cristianos inconsecuentes o cripto-cristianos. Viendo el conjunto del capítulo 3 podríamos decir que Nicodemo (como prototipo de los inconsecuentes) aceptaba un nacer del Espíritu, una adhesión interna a Jesús, no obstante rechazaba nacer del agua; y que los discípulos de Juan (Bautista) aceptaban el Bautismo en el agua (lo que implicaba una ruptura con la institucionalidad judía), sin embargo rechazaban el nacer del Espíritu. El nacer del agua y del Espíritu era una exigencia para los dos grupos de cristianos que tenían una fe inadecuada: era el límite que separaba social y públicamente a la comunidad del discípulo amado de los cripto-cristianos y de los discípulos de Juan.

Algo semejante podríamos decir de la Eucaristía en el cuarto Evangelio. Desde una perspectiva socio-teológica, la Eucaristía era lo que identificaba a la comunidad del discípulo amado y lo que la diferenciaba de la sinagoga. Debemos evitar una lectura individualista o sacramentalista (ritualista) del discurso eucarístico de Jn. 6, 51-58. Este discurso supone una alta cristología: Jesús es confesado como Hijo de Dios, revelador del Padre y dador de vida definitiva. Hay que leer 6, 51-58 en el contexto teológico de los capítulos 14-16. Comer la carne y beber la sangre de Jesús corresponde al "permaneced en mí, como yo en vosotros" (15, 4). La comunidad vivía la Eucaristía permaneciendo en Jesús, guardando sus palabras, amándose los unos a los otros, por eso eran odiados y perseguidos.

Hay un paralelismo entre el capítulo 3 y el 6:

3, 4: "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?"
6, 52: "¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?"

3, 5: "En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca de agua y de Espíritu
no puede entrar en el Reino de Dios"
6, 53: "En verdad, en verdad les digo:
si no comen la carne del Hijo del Hombre
y no beben su sangre
no tienen vida en ustedes".

Tanto el Bautismo como la Eucaristía identificaban y distinguían públicamente a la comunidad del discípulo amado, lo que suponía una alta cristología y una fe adecuada. Los cripto-cristianos (los Nicodemos) y los discípulos de Juan (como otros judíos creyentes) no aceptaban el Bautismo y la Eucaristía que los identificaba social y públicamente con la comunidad del discípulo amado, donde se vivía una alta cristología y una fe adecuada.

3.8. Conflicto de la comunidad con las Iglesias apostólicas

El cuarto Evangelio no menciona a los apóstoles. El término "apóstol" aparece sólo en 13, 16 con el sentido común (no-técnico) de "enviado". La figura más destacada en el Evangelio es la del discípulo, sobre todo en la expresión "el discípulo amado". El autor establece un contraste continuo, en el contexto histórico posterior al año 70, entre el discípulo amado, como tipo de la Iglesia del cuarto Evangelio, y Pedro, como tipo de las Iglesias apostólicas. El discípulo amado seguramente fue una persona real e histórica, discípula de Jesús, testigo de su vida, muerte y resurrección. Fue posiblemente el autor del cuarto Evangelio, aunque es posible también que su obra fuera continuada y completada por la comunidad. El discípulo amado no es el apóstol Juan, hermano de Santiago, hijos de Zebedeo. La identidad del discípulo amado es ser discípulo; su honra o título es ser discípulo, no apóstol. El discípulo amado, como autor del Evangelio, conservó celosamente su nombre en el anonimato para hacer resaltar aún más su condición de discípulo. Del mismo modo que la madre de Jesús nunca es mencionada por su nombre, para hacer resaltar su dignidad de mujer y de discípula de Jesús. Posteriormente la tradición eclesial identificó al discípulo amado con el apóstol Juan, a fin de darle al Evangelio una autoría apostólica y rescatarlo de las manos de los herejes gnósticos, que se habían apropiado de él. No obstante, en el Evangelio mismo nunca se identifica, ni de manera explícita ni implícita, al discípulo amado con Juan el apóstol [17].

Veamos ahora los textos donde aparece el *discípulo amado,* autor del Evangelio y tipo de la Iglesia de esta tradición, en contraste con *Pedro,* como tipo de la Iglesia apostólica. El primer texto es 1, 35-42. Aquí aparecen dos discípulos de Juan (Bautista) que oyen a éste, y siguen a Jesús. Andrés es uno de ellos y el otro queda en el anonimato. Hay consenso en la actualidad en identificar a este discípulo anónimo con el discípulo amado, autor del Evangelio. Así se explica la cercanía del movimiento de Juan (Bautista) con la comunidad del discípulo amado y el posterior conflicto entre los dos grupos. También los detalles de este primer encuentro entre el discípulo y Jesús: "Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos las 4 de la tarde" (v. 39). Este recuerdo es posible si el discípulo anónimo es el discípulo amado, autor del Evangelio. Ya desde este inicio se manifiesta el contraste del discípulo amado con Pedro. Vemos que es Andrés (el compañero del discípulo amado) quien encuentra a Simón (Pedro), le anuncia su descubrimiento del Mesías y le lleva donde Jesús. Pedro no dice nada y Jesús no le dice a Pedro "sígueme". Se lo dirá únicamente después de la

[17] Cf. R. E. Brown, *op. cit.*

resurrección, cuando Pedro confiese su amor por Jesús (21, 19). Felipe y Natanael tienen en el relato una situación mejor que la de Pedro. La expresión Simón *hijo de Juan,* según algunos autores significaría la pertenencia de Pedro al movimiento de Juan Bautista (el nombre Juan siempre se refiere a Juan Bautista en el cuarto Evangelio), lo que explicaría el (todavía) no-seguimiento de Pedro [18].

El contraste mayor entre el discípulo amado y Pedro lo encontramos en la segunda parte del Evangelio (capítulos 13-20). El primer texto es 13, 23-26. Aquí, quien se halla cerca de Jesús es el discípulo amado. Pedro se comunica con Jesús a través de éste. Es obvio el carácter simbólico de este relato. Cuando se escribe el Evangelio estos dos personajes históricos sirven de modelo para dos tipos de Iglesia distintos: una fundada sobre el discípulo y otra sobre el apóstol. La primera pretende estar más cerca de Jesús, lo que supone un conflicto entre las dos. En el relato anterior del lavado de los pies (13, 1-20), Pedro rechaza la acción de Jesús. Jesús, que es Maestro y Señor, actúa como siervo y pide que todos actúen de la misma manera, significando que en la comunidad no hay maestros ni señores. Pedro no acepta que Jesús le lave los pies, y cuando acepta no entiende, con lo que rechaza una comunidad donde todos son iguales. Esta es la Iglesia del discípulo, la cual no es comprendida ni aceptada por la Iglesia apostólica.

En la noche de la pasión, cuando prenden a Jesús y le llevan a casa de Anás y Caifás, seguían a Jesús Simón Pedro y el discípulo. Este entra con Jesús en la casa del Sumo Sacerdote y Pedro se queda afuera. El discípulo hace entrar a Pedro, sólo que para negar a Jesús tres veces (18, 12-27). Al pie de la cruz apenas se encuentran tres discípulas: María, la madre de Jesús, su hermana y María Magdalena; también está ahí el discípulo a quien Jesús amaba. Son los únicos cuatro discípulos que están al pie de la cruz: tres mujeres y un hombre. Estos discípulos representan a la Iglesia del cuarto Evangelio. Pedro está desaparecido. Es el discípulo quien acoge a la Madre de Jesús en su casa, que es muy posible se refiera a la Iglesia del discípulo amado (19, 25-27). Después que Jesús muere y es atravesado por la lanza y sale de su costado sangre y agua, es el discípulo el que da testimonio: "El que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también ustedes crean" (19, 35). Los apóstoles están desaparecidos. La tradición apostólica no puede dar este testimonio del discípulo amado.

En 20, 1-10, después de la resurrección, tenemos otro contraste entre Pedro y el discípulo a quien Jesús amaba. Cuando llega la noticia de María Magdalena acerca del sepulcro vacío los dos corren al sepulcro, no obstante es el discípulo quien llega primero. Pedro entró y sólo vio; el discípulo, en cambio, entró, vio y creyó. No cabe duda de que en este

---

18 Cf. Mateos-Barreto, *op. cit.,* pág. 252.

contraste entre Pedro y el discípulo, que se menciona cuatro veces y que son los únicos que aparecen aquí, tenemos una representación simbólica de dos modelos de Iglesia, uno fundado sobre el discípulo y otro sobre los apóstoles.

El último contraste lo tenemos en el capítulo 21, que es ciertamente un apéndice posterior. Este capítulo es muy complejo y presenta muchas dificultades, pero aquí solamente queremos resaltar el contraste entre la Iglesia del discípulo amado y la Iglesia apostólica representada por Pedro. Cuando Jesús resucitado se aparece y realiza la pesca milagrosa, el texto nos narra: "El discípulo a quien Jesús amaba dice entonces a Pedro: Es el Señor" (v. 7). Es, pues, el discípulo el primero que reconoce a Jesús. Lo curioso es que se lo dice justamente a Pedro, estando también presentes los otros discípulos. Después de comer (¿celebración de la Eucaristía?) Jesús se dirige tres veces a Pedro con la pregunta: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? En el cuarto Evangelio es el amor lo que caracteriza al discípulo. Jesús quiere saber de Pedro si se reconoce como discípulo. En caso afirmativo, Jesús lo confirma como pastor de la Iglesia. Pedro puede ser Pastor, si primero es Discípulo. Tenemos aquí la Iglesia del discípulo amado, la cual reconoce la autoridad de la Iglesia apostólica a condición que sus autoridades sean discípulos de Jesús. Después de anunciar Jesús su muerte a Pedro, le dice a éste (por primera vez en el Evangelio): "sígueme". Pedro se vuelve y ve al discípulo que Jesús amaba. El relato recuerda de manera explícita la última cena y la cercanía del discípulo a Jesús. El relato afirma luego la permanencia del discípulo, que seguramente se refiere a la permanencia de la comunidad del discípulo amado hasta que Jesús venga. Si bien la Iglesia del discípulo reconoce la autoridad de la Iglesia apostólica, dado que ésta también ha llegado a ser discípula, se afirma la continuidad y permanencia de este tipo de Iglesia fundada sobre la memoria del discípulo que Jesús amaba. Por eso el texto agrega:

> Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero (v. 24).

La continuidad con Jesús se funda en el discipulado. Es la Iglesia-discípula, y no la Iglesia-autoridad, la que asegura la tradición de Jesús. La tradición apostólica queda subordinada a la memoria del discípulo que Jesús amaba. El autor del Evangelio no polemiza con la Iglesia apostólica, pero sí llama la atención acerca de los riesgos de una institucionalización eclesial que olvida la exigencia radical de ser discípulos de Jesús antes de ser autoridad.

3.9. Conflicto de la comunidad con los disidentes

La comunidad del discípulo amado no tuvo conflictos únicamente con grupos enemigos o diferentes de la comunidad, sino que también vivió

conflictos dentro de la misma comunidad [19]. En ésta, y en la tradición del discípulo amado, nació una tendencia helenizante y (pre)gnóstica que hizo una interpretación espiritualista del Evangelio. Las así llamadas cartas de Juan fueron escritas para corregir esta tendencia disidente. El autor de las tres cartas tiene una interpretación del Evangelio contrapuesta a la de los disidentes helenizantes y espiritualistas. La primera carta es como un comentario del Evangelio, que lo interpreta desde la tradición del discípulo amado ("lo que era desde un principio...") para combatir la interpretación errada de los disidentes espiritualistas. Esta interpretación helenizante errada del Evangelio, llegó a ser la interpretación dominante en el siglo II. Los disidentes se llevaron el Evangelio y lo difundieron en los ambientes gnósticos del siglo II. El comentario más antiguo del Evangelio es del gnóstico Heracleon (160-180 d. C.). Hasta hoy perdura esta interpretación gnóstica, helenizante y espiritualista del cuarto Evangelio. De ahí la importancia de la primera carta para rescatar el espíritu auténtico y original de la tradición del discípulo amado y de la comunidad. El estudio del Evangelio debería hacerse siempre desde la primera carta, contra los disidentes helenizantes y espiritualistas, tanto de finales del siglo I como de hoy.

El autor de la primera carta se esconde en un "nosotros" que representa a la comunidad del discípulo amado. Es la comunidad que mantiene viva la tradición de este discípulo, bajo la protección del Espíritu de la Verdad. El autor se identifica en la segunda y tercera cartas con "el presbítero", que en este caso no se refiere a una cargo eclesial, pastoral o administrativo (como en Hechos y en las Cartas Pastorales), sino que más bien alude al "anciano": representa a los antiguos de la comunidad que habían visto y oído al discípulo amado, quien a su vez había visto y oído a Jesús mismo. Todos configuran ese nosotros que vive en la comunidad (cf. I Jn. 1, 1-4) Son los ancianos y las ancianas quienes mantienen viva la tradición auténtica de Jesús y del discípulo amado, bajo la guía del Paráclito.

Veamos brevemente cuáles eran los puntos de conflicto dentro de la comunidad entre los que pretendían ser fieles a la tradición del discípulo amado (que es la posición del autor de la primera carta) y los disidentes. El punto clave era la cristología. Los disidentes acentuaban la divinidad de Jesús y subvaloraban su humanidad. El Jesús histórico, su vida y sus obras, incluso su muerte en la cruz, no eran importantes para los disidentes. Esta posición espiritualista y helenizante encontraba en cierto sentido un fundamento en el mismo Evangelio, puesto que éste presenta un Jesús transfigurado, revelador de la Gloria del Padre. Su muerte misma es presentada como una glorificación, como una ida al Padre. El asunto es que cuando se escribe el Evangelio, la humanidad de Jesús era lo obvio, lo que todos aceptaban. Lo que había que probar era su divinidad. Por eso el

[19] En lo que sigue, nos apoyamos fundamentalmente en R. E. Brown, *op. cit.*, págs. 91ss.

Evangelio acentúa la divinidad. En la época posterior, cuando se produce el problema con los disidentes y se escribe la carta, la acentuación de la divinidad de Jesús lleva a la subvaloración de su humanidad. De ahí que la primera carta acentúe tanto la humanidad de Jesús. La preocupación central del Evangelio era mostrar que Jesús hombre era el Hijo de Dios. Ahora, en cambio, la preocupación de la primera carta es demostrar que el Hijo de Dios es el hombre Jesús. Los disidentes hacían una lectura unilateral del Evangelio y negaban la plena humanidad de Jesús.

El segundo punto de conflicto con los disidentes era la ética, sobre todo el amor al prójimo. Los disidentes espiritualistas pretendían tener tal intimidad con Dios, que pensaban ser perfectos y sin pecado; descuidaban el cumplimiento de los mandamientos, en particular el del amor mutuo. Por eso la primera carta insiste tanto en el amor fraterno: "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos" (3, 14). El amor de Dios no permanece en aquel que cierra su corazón al hermano que padece necesidad (cf. 3, 17), o en quien tiene la arrogancia del dinero (2, 16).

Un tercer punto de conflicto era la escatología. Los disidentes defendían una escatología realizada: ellos ya estaban en la luz, poseían la vida eterna, estaban en Dios. La primera carta no desconoce esta realización, no obstante la condiciona a guardar su Palabra, a la práctica del amor fraterno, a la confesión de los pecados. La carta introduce un espíritu apocalíptico, llamando la atención sobre la última hora antes del fin, cuando el creyente debe hacer un discernimiento entre los creyentes y los anti-cristos (3, 18-28), entre los que confiesan a Jesús venido en carne y los falsos profetas (4, 1-6).

Otro punto de conflicto era la neumatología. Los disidentes seguían a maestros y profetas que decían poseer el Espíritu. El autor de la carta no se opone a ellos con un yo autoritario, sino recordando que todos los creyentes son maestros, con el Espíritu y en el Espíritu:

> En cuanto a ustedes, ya tienen la unción del Santo y conocen todas las cosas... la unción que de él han recibido permanece en ustedes y no necesitan que nadie los enseñe... (2, 20.27).

Es muy curioso constatar que hoy, las corrientes espiritualistas y los carismáticos exaltados se parecen mucho a los disidentes del tiempo de la comunidad del discípulo amado: subvalorizan la humanidad de Jesús, descuidan el amor fraterno y la práctica de la justicia, se creen ya salvados y sus líderes monopolizan el Espíritu.

4. Historia de la comunidad del discípulo amado

El Evangelio y las tres cartas que pertenecen a la tradición del discípulo amado son el testimonio escrito de una corriente o tradición

histórica vivida que nace en un tiempo de casi cien años. El sujeto de esta tradición es fundamentalmente una comunidad, la cual vive en comunión con muchas otras comunidades dispersas. Todas estas comunidades tienen como referencia el testimonio del discípulo amado, discípulo de Jesús y autor del cuarto Evangelio (por lo menos de su redacción más antigua). Una interpretación histórica del Evangelio y de las cartas debe fundarse en una compresión histórica de toda la tradición del discípulo amado. Es de gran utilidad para esta comprensión del Evangelio y de las cartas reconstruir la historia de la comunidad donde estuvo siempre vivo el testimonio del discípulo amado, y en donde este testimonio se fue sucesivamente releyendo y escribiendo en las nuevas situaciones históricas que tuvo que vivir la comunidad. Es útil igualmente situar esta tradición de cara a otras tradiciones del Nuevo Testamento. Aquí haremos apenas un esbozo de esta historia de la comunidad, para apenas introducirnos en este criterio de interpretación [20]. No haremos aquí una historia de la tradición o de la redacción, sino una historia de la comunidad en donde nacen esa tradición y redacción. Tampoco entraremos en la complejidad exegética que sustenta esta historia. Todo eso se puede investigar con la ayuda de la bibliografía citada.

La historia de la comunidad del discípulo amado podría tener las siguientes etapas (se trata de una formulación hipotética para comenzar a trabajar con ella):

4.1. Años treinta a cincuenta: nacimiento de la comunidad

Es el tiempo del testimonio del discípulo amado. El es uno de los discípulos de Juan (Bautista), que llega a ser discípulo de Jesús. Junto con Andrés, Simón, Felipe y Natanael constituyen una primera comunidad (1, 19-51). Es una comunidad judeo-cristiana, que profesa a Jesús como Mesías, Profeta y Rey de Israel. Poseen una baja cristología, que no los diferencia del resto del pueblo judío. En esta época todavía andan juntos los discípulos, las discípulas (representadas por su madre) y los hermanos de Jesús (2, 12). La referencia de Jesús al Templo como "casa de mi Padre" (2, 16) y su dicho a la samaritana: "ustedes adoran lo que no conocen; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos" (4, 22), no son restos casuales de una tradición anterior, sino textos premeditados para mostrar el enraizamiento de los orígenes de la comunidad en el Israel bíblico. La distancia de Jesús de "los judíos" refleja una situación posterior al 70 d. C. (cf. supra).

Es posible que en esta primera etapa la comunidad poseyera una tradición oral o un escrito semejante a los sinópticos, que contenía los 7 signos y el relato de la Pasión. Todo el Evangelio se estructura en una

[20] En lo que sigue nos referimos a las obras de R. Brown, K. Wengst y M. Hengel (cf. bibliografía).

narrativa de la Pasión, por eso el autor adelanta el enfrentamiento en el Templo al capítulo 2; la decisión de matar a Jesús la pone en 11, 47-53; la unción de Betania la sitúa antes de la entrada triunfal en 12, 1-8; la agonía del huerto está en 12, 27-28, antes de la última cena; la Eucaristía la pone en el capítulo 6; la pregunta solemne si es el mesías está en 10, 24, y en 10, 33 la condena por blasfemia. Esta estructuración del Evangelio en la narrativa de la Pasión atestigua su enraizamiento en la tradición común con los sinópticos.

4.2. Años cincuenta a setenta: identidad propia de la comunidad

En esta época la comunidad originaria del discípulo amado, en fidelidad radical a la memoria de Jesús, asume una actitud profética, crítica de la Ley y del Templo, y simultáneamente se abre al mundo de los samaritanos y de los griegos (paganos). Esta situación se ilumina y se entiende históricamente si asumimos la tesis de O. Cullmann [21] que asimila los orígenes de la comunidad del cuarto Evangelio a los helenistas de los Hechos de los Apóstoles, capítulos 6 a 11 (Esteban, Felipe y compañeros). Hay una gran afinidad teológica y similitud social y geográfica entre ambos grupos. En esta época también nace la alta cristología del cuarto Evangelio y el conflicto de la comunidad con los discípulos de Juan (Bautista), con los cristianos judíos y con los creyentes inconsecuentes (o cripto-cristianos). En esta época asimismo la comunidad ya vive los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, que separaban públicamente a la comunidad de los grupos recién mencionados.

4.3. Años setenta a noventa: persecución de la comunidad y escritura del Evangelio

Entre el 66 y el 74 se da la gran guerra judía contra Roma. Jerusalén y el Templo son destruidos y nace el judaísmo rabínico, que tiene el Sanedrín o Academia de Jamnia (o Yabné) como centro. En esta época posiblemente la comunidad del discípulo amado ya se ha desplazado hacia el norte de Palestina, y quizás hasta Siria. En esta época se da el conflicto de la comunidad con "los judíos" (los jefes del judaísmo farisaico dominante de Jamnia: cf. supra). Antes del año 70 existía un pluralismo tolerante en el seno del pueblo judío, en donde convivía la comunidad. Ahora se impone la hegemonía farisaica, que domina las sinagogas, en particular en Palestina y Siria. En esta nueva situación se produce de

[21] *The johannine circle*. Phil., 1976.

forma progresiva la expulsión de los cristianos de la sinagoga. Esto significa una tremenda crisis de la comunidad del discípulo amado y una persecución por parte de "los judíos" y del "mundo" (término que incluye presumiblemente también al Imperio Romano: cf. supra). Es para responder a esta situación de expulsión de la sinagoga y de persecución por parte de "los judíos" y del "mundo", que se escribe el Evangelio del discípulo amado. La escritura del Evangelio significó asimismo una toma de posición y la fundación de una corriente eclesial en el cristianismo primitivo, lo que significó una progresiva confrontación de la comunidad del discípulo amado con las Iglesias apostólicas (cf. supra).

4.4. Años 90 al 120: crisis de la comunidad y escritura de las cartas. Unidad de la Iglesia

En estos años se da la crisis de la comunidad del discípulo amado. Nace en su seno una corriente helenizante y gnóstica, que espiritualiza el Evangelio del discípulo amado (cf. supra). Un anciano de la comunidad escribe las tres cartas para rescatar la tradición y re-interpretar el Evangelio del discípulo amado de acuerdo a lo que era desde el principio (1 Jn. 1, 1-4). La primera carta es una especie de comentario del Evangelio y busca afianzar a la comunidad frente a los disidentes.

Posiblemente también en esta época, y a raíz de la misma crisis de la comunidad, se agrega igualmente el capítulo 21 al Evangelio, el cual expresa el reconocimiento por parte de la comunidad del discípulo amado de la gran Iglesia fundada en la tradición apostólica. Este reconocimiento no se hace de modo incondicional, sino en la medida que Pedro (símbolo de la tradición apostólica) se reconoce como discípulo y decide seguir a Jesús. La comunidad del discípulo amado acepta la alevada eclesiología apostólica; y la Iglesia apostólica acepta a su vez la elevada cristología de la Iglesia del discípulo amado. La unidad de la Iglesia permitió salvar el cuarto Evangelio, que en gran medida quedó en el siglo segundo en manos de los gnósticos. Esta unidad no suprimió el pluralismo en la Iglesia. En el momento de la organización del canon del N. T. el Espíritu Santo no optó por una tradición contra la otra, sino que optó por todas: la tradición apostólica, representada por Mateo y Lucas; la sub-paulina (Efesios, Pastorales); la sub-petrina (I Pedro); y la tradición del discípulo amado (cuarto Evangelio y cartas), junto con otras tradiciones judeo-cristianas (Santiago) y apocalípticas (Judas, II Pedro, II Tesalonicenses y Apocalipsis).

Bibliografía

(Citamos sólo las obras que nos ayudaron en esta interpretación histórica y liberadora del cuarto Evangelio y las cartas).

Brown, Raymond E. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica.* Ed. Sígueme, Salamanca, 1983 (original inglés, 1979).

Cassidy Richard J. *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power.* Orbis, New York, 1992.

Hengel Martin. *The Johannine Question.* SCM Press, London, 1989; Trinity P. I., Philadelphia (original alemán, 1989).

Karris, Robert J., O F M. *Jesús and the Marginalized in John's Gospel.* The Liturgical Press, Minnesota, 1990.

Konings Johan. "Jesús ou os pobres? Análise redacional e hermenéutica de Jo 12, 1-8", en: *Perspectiva Teológica* Nº 66 (Mayo-agosto, 1993), págs. 149-161.

Mateos J.-Barreto, J. *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan.* Cristiandad, Madrid, 1980.

Mirar 'a, José P. *El ser y el Mesías.* Sígueme, Salamanca, 1973.

Rensb ger, David. *Johannine Faith and Liberating Community.* The Westminster Press, Philadelphia, 1988.

Wengst Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan.* Sígueme, Salamanca, 1988 (original alemán, 1981).

Zorrilla, Hugo *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn. 7, 1-10,* 2 SEBILA, San José, 1981.

Pablo Richard
Apartado Postal 389
2070 Sabanilla
Costa Rica

JESUS A LA LUZ DE LAS TRADICIONES DEL EXODO

(La oposición Moisés/Jesús en Jn. 6)

José Severino Croatto

En el capítulo 6 de Juan se concentran múltiples referencias a las tradiciones del éxodo y del desierto que tienen a Moisés como protagonista. El discurso de Jesús sobre el pan de vida (vv. 32-58) plantea una oposición entre él y Moisés como mediador de la ley (a la que se refiere el maná en la interpretación judía). Jesús reemplaza a Moisés como palabra de vida. Para reforzar esta idea, el autor trabaja con un conjunto de episodios del éxodo/desierto para recrearlos en un marco jesuánico. La propuesta final, que coincide con la de toda la obra, es una propuesta de vida.

John 6 contains many references to the Exodus and desert traditions in which Moses is the protagonist. Jesus, in his discourse on the bread of life (verses 32-58) poses an opposition between himself and Moses as mediator of the law (in the Jewish interpretation, the mana refers to the law). Jesus replaces Moses as the word of life. To emphasize this idea, the author works with a group of exodus/desert episodes, recreating them in terms of Jesus. The final proposal, which coincides with that of the entire gospel, is a proposal of life.

El capítulo 6 del evangelio de Juan es evocado especialmente por el discurso de Jesús sobre el pan de vida (vv. 26-58), y sobre todo por el fragmento redaccionalmente más tardío de los vv. 53-58 al que, tomado

fuera del contexto presente, se le da sólo un contenido "eucarístico". Este largo discurso empero no se entiende sin el conjunto de episodios iniciados por la ubicación geográfica (1-4), y continuados por la multiplicación de los panes (5-15), la caminata sobre el mar (22-25), y la búsqueda de Jesús (16-21), para redondear con la discusión de éste con algunos discípulos (59-66) y la confesión de Pedro (67-71). La fórmula "después de esto" de 6:1 y 7:1, indica que el capítulo entero forma una unidad independiente de los relatos contiguos.

Nos interesa descubrir hasta qué punto el autor de Jn. 6 explora en las tradiciones del éxodo, entendiendo por tales las que se refieren a Ex. 1 hasta Nm. 22, o sea, desde los episodios de la liberación hasta los de la travesía por el desierto, incluyendo el Sinaí. En otras palabras, es el tiempo cubierto por la hegemonía de la figura de Moisés con todo su impacto en la memoria posterior recogida en aquella parte del Pentateuco [1]. El tema no es novedoso y los comentarios suelen aludir a los contactos con las tradiciones del Pentateuco [2], pero no se da una visión del conjunto y por eso se escapan muchas referencias que son significativas, como veremos. Creemos que la contraposición Moisés-Jesús domina en todo el capítulo y que es fundamental no solamente como modelo de relectura sino también como mensaje.

1. La duda sobre la capacidad creativa de Jesús

El episodio de la multiplicación de los panes (y peces) constituye uno de los "signos" que hace Jesús. Los evangelios sinópticos contienen el relato de ese suceso (Mc. 6:30-34; Mt. 14:13-21; Lc. 9:10-17), no obstante Marcos y Mateo registran por su parte una segunda multiplicación (Mc. 8:1-10; Mt. 15:32-39). Algunas escenas de Jn. 6 (número de los alimentados y de los panes y peces, así como el de los canastos recogidos) aproximan este relato al de los tres sinópticos. En cambio, la pregunta de Jesús en el v. 5 o la perplejidad de Felipe y Andrés (vv. 7-9), remiten más bien a la segunda multiplicación de Marcos-Mateo. El relato joánco, con todo, se separa por varios detalles que adquieren sentido dentro, precisamente, de la construcción de todo el capítulo.

Extraña, en primer lugar, que el mismo Jesús siembre una duda al preguntar a Felipe: "*de dónde (póthen)* compraremos panes para que coman éstos?" (v. 5). El texto aclara enseguida la intención de la pregunta, que es "tentar (= probar)" a este discípulo. Felipe, efectivamente, entra en duda.

---

[1] Esta comunicación retoma en una forma completamente diferente, y con otro enfoque, un estudio publicado en *Biblia e Oriente* 17 (1975), págs. 11-20, bajo el título "Riletture dell 'esodo nel capítulo 6 di san Giovanni".

[2] Ver últimamente X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan*. Salamanca, 1992, II, págs. 80ss.

La expresa en una instancia puramente económica, con una argumentación impecable por lo elemental: "Doscientos denarios [el equivalente al salario de más de seis meses] *no les bastan (ouk arkousin)* para que cada uno tome un trozo" (v. 7).

Para él no hay solución al caso. Extraña esta respuesta en Felipe, ya presentado en 1:43ss con un excelente testimonio sobre Jesús como "aquel de quien escribieron Moisés en la Ley, y los profetas" (v. 45), y que propone a Natanael "ver" a Jesús (v. 46b). Ahora "no ve". Para colmo se le suma Andrés, hermano de Simón Pedro y uno de los dos primeros discípulos de Jesús (1:40), para aportar otra cuota de duda: "Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos pececillos; pero éstos *¿qué son (tí estin) para tantos?*" (v. 9).

Jesús no contesta con palabras sino con hechos: multiplica los pocos panes y peces, sacia a la multitud de cinco mil y todavía se recogen doce canastas de lo que sobró (vv. 12s). Como para señalar que las dudas no eran fundadas. Estas, sin embargo, ocupan un espacio textual de consideración (cuatro versículos sobre once), y el inicial, haciendo del resto una reacción al planteo de los tres actores del relato.

Ahora bien, la tradición bíblica del maná nos ofrece el trasfondo de esta lectura joánea de la multiplicación. De las dos formas literarias del suceso (Ex. 16 y Nm. 11), es la segunda la que tiene más interés en este caso. Ya en el desierto, los hijos de Israel lloran preguntándose *quién podrá* proporcionarles *carne* y *pescado* como comían en Egipto (vv. 4-5, queja repetida en el v. 18). Más adelante entra en escena el mismo Moisés, argumentando como Jesús sobre "*¿de dónde (póthen)* voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo?" (v. 13), como Andrés sobre el número de gente (v. 21) y la escasez de provisiones (v. 22); lo último con estas palabras:

> Si se mataran para ellos ovejas y bueyes, *¿les bastarían (arkései autois)?* Si todos los peces del mar se juntaran para ellos, *¿les bastarían (arkései autois)?*

En última instancia, es la misma duda sobre *quién podrá* de los vv. 4-5. Esto es un verdadero desafío para Yavé (v. 23). El reemplazo del maná por carne roja (los peces desaparecen del relato) se interpreta más como un castigo que como un don (vv. 20 y 33).

Se puede observar que las tres dudas del relato joáneo tienen su equivalente en el de Nm 11 (leído en los LXX para ver mejor las correspondencias lexemáticas). Los textos ya citados son elocuentes al respecto. La pregunta de Jesús en Jn. 6:5 tiene su función literaria (introduce a otro actor, Felipe, con su propia duda) pero sobre todo tipológica, para poner en paralelo a Jesús con Moisés (Nm. 11:13). Sólo que la pregunta de éste era cuestionadora (vv. 11ss), la de Jesús era apenas para ver la reacción de Felipe (v. 6). Este juego de semejanzas y oposiciones es continuo (hay

otros ejemplos en el capítulo que estudiamos) y es parte de la construcción de una relectura tipológica como ésta.

2. Del maná a la carne

Los hijos de Israel reclaman a Yavé *carne* y *peces* en lugar del maná que tienen, pero del que están cansados (Nm. 11:6). Yavé les proporciona codornices (v. 31s). En la narración paralela de Ex. 16, el maná y las codornices son parte de un mismo milagro (v. 13) que responde a la queja por carne y pan que no tenían desde Egipto (v. 3, con 8 y 12), aunque las codornices quedan en segundo plano respecto del maná, tema dominante. En Jn. 6 Jesús multiplica los panes y los peces (v. 11), no obstante estos últimos también pasan al olvido (porque no interesan al relato). El episodio es el preludio al diálogo entre Jesús y los discípulos (con los judíos, como en 5:19ss, únicamente en los vv. 41-58). Sólo así se percibe el paralelismo, antitético, con la experiencia del desierto. ¿Qué puede significar, en efecto, la frase de Jesús del v. 51: "el pan que yo daré es *mi carne* para la vida del mundo?". Es el final del discurso originario del texto (si el fragmento "eucarístico" de 52-58 es un complemento redaccional), y concluye una discusión sobre el sentido del maná. Para adelantar el paralelismo con Nm. 11, hay que señalar que aquí la carne (las codornices) reemplaza al maná. Jesús pasa del pan material (luego, en el discurso, del maná) a su propia carne. El paralelo sin embargo es antitético. La carne concedida a los israelitas se convierte en alimento de muerte a causa de su incredulidad (v. 33 y Salmo 78:30s). La carne de Jesús, que recibe quien tiene fe, es fuente de vida (Jn. 6:51.53ss).

3. Del maná-Ley de Moisés al maná palabra de Jesús

Los interlocutores de Jesús le piden una "señal" que motive su fe (v. 30). Volveremos sobre este episodio de los vv. 28-31. Fijémonos ahora en la respuesta de Jesús a la afirmación de que "nuestros padres comieron maná en el desierto" (v. 31):

> En verdad, en verdad os digo: no fue Moisés quien os *dio* el pan del cielo, sino que mi Padre es el que os *da* el pan del cielo, el *verdadero*. En efecto, el pan de dios es quien baja del cielo y *da* vida al mundo (vv. 32s).

No hay texto del Pentateuco que haga de Moisés el dador del maná, una acción exclusiva de Yavé. Pero la frase del v. 32 se entiende si se tiene en cuenta que la exégesis rabínica ya había hecho la trasposición maná = Ley, la cual sí fue dada por mediación de Moisés (Ex. 20:18ss; Dt.

5:23-31; 12:1ss) [3]. De esta manera, el texto de Juan 6:32s dice algo asombroso y contestatario, a saber, que si el maná/pan del cielo es la Ley como palabra de Dios, en el presente (en el momento en que habla Jesús) el *verdadero* maná/pan del cielo es Jesús mismo que baja del cielo (como "carne" según 1:14: "la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros"). El texto, efectivamente, "se acuerda" de este pasaje inicial del evangelio. Por eso el uso del presente del verbo "dar" en el v. 32b. Esta "memoria" del texto se completa con 1:17, donde se afirmaba que "la Ley por medio de Moisés fue dada, la gracia y la verdad se realizaron por Jesucristo". El paralelo en oposición es claro. No obstante 1:17 habla de una contraposición entre el pasado de la Ley y el presente de la gracia/verdad, mientras que 6:32s niega en cierta manera también el pasado, porque "pan del cielo" es solamente el que en efecto baja del cielo, lo que es cierto de Jesús que viene del Padre ("he bajado del cielo", vv. 38.41s.51.58).

Esta personificación en Jesús del maná/pan del cielo = carne = palabra, es una manera de reapropiarse de una tradición ya releída de otra forma en el judaísmo contemporáneo del autor del cuarto evangelio. Pero hay mucho más todavía.

4. La fe en el enviado

El gran peso que tiene en el Pentateuco, y luego en la tradición, la figura de Moisés como *enviado* de Yavé y *mediador* de su palabra, crea otra senda para las relecturas. Como enviado, Moisés está ligado al proceso de liberación de la esclavitud de Egipto (Ex. 3:10.13s; 6:10-13.29: 7:1s, etc.). Como mediador, es el protagonista humano de la revelación sinaítica (Ex. 19 a Nm. 10), pero su papel de transmisor de la voluntad de Yavé empieza en el mismo momento en que es "enviado" a comunicar el proyecto de liberación tanto al faraón (Ex. 3:18) cuanto a los hijos de Israel (3:13: "el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros"; 3:16ss; 4:1.12, etc.). En adelante, Yavé transmite sus decisiones por su intermedio, desde los episodios de la salida de Egipto, durante toda la travesía por el desierto, y en la misma escala final que empieza en Nm. 22:1. Queda claro, por lo mismo, que el Moisés enviado y mediador de la palabra es un componente vertebral de las tradiciones del éxodo y del desierto. La exégesis judía lo ha explotado en su actualización hermenéutica, y el N. T. no podía menos que intentar reapropiarse de esta figura prominente. Nuestro capítulo 6 de Juan no lo olvida.

Qué Jesús sea el enviado del Padre, está dicho de muchas maneras en su discurso a los discípulos. Así como la misión de Moisés estuvo desde el principio ligada a su aceptación o rechazo, tanto por los hijos de

[3] Cf. P. Borgen, *Bread from heaven: an exegetical study of the concept of manna in the gospel of Jonhn and the writings of Philo*. Leiden, 1965.

Israel (Ex. 3:18; 4:31; 14:31: aceptación; 4:1-9; 6:9: rechazo) como por el faraón (7:4 y el relato de las plagas), también la de Jesús. Y así como Moisés produce una "señal" (el cayado convertido en serpiente) "para que *crean* que se te apareció Yavé, el Dios de sus padres" (Ex. 4:5), los interlocutores de Jesús le piden igualmente una señal *(semeion)* "para que viéndola *creamos* en ti" (Jn. 6:30). Este reclamo viene después que Jesús les hubo dicho que "la obra de Dios es que *creáis en quien él ha enviado*" (v. 29). El tema del enviado impregna luego todo el discurso (vv. 38.39.44.57). Sin embargo se trata de la *fe en él* como mediador de la voluntad del Padre (vv. 29.35s.40.47). En este discurso a sus discípulos Jesús es positivo, afirma el valor de la fe en él; en el anterior, a los judíos de Jerusalén (5:19-47), es negativo, les critica su falta de fe en él como enviado de Dios (vv. 38.44.46s). El paralelo con Moisés está siempre en primer plano; su nombre está en la conclusión del discurso del capítulo 5 (vv. 45s) y al inicio del diálogo del capítulo 6 (v. 32). Todo el evangelio de Juan está centrado sobre la problemática de la fe o el rechazo de Jesús como enviado del Padre. En eso consiste la vida eterna, según 17:3. Con ese tema se cierra el libro (20:31, antes de la inclusión del capítulo 21). Ahora bien, es la tradición de Moisés la que proporciona el arquetipo para este querigma.

5. El motivo de la murmuración en el desierto

Luego de escuchar que *Jesús* es el pan bajado del cielo, como otrora el pan era el maná (6:32-40), los judíos (ya no los discípulos) "murmuran" de él por haber afirmado tal cosa (vv. 41-43). Terminada la contestación de Jesús (44-58), son los mismos discípulos quienes "murmuran" por lo extraño que acaban de oír (60-61). Ahora bien, este es otro motivo típico de las tradiciones del éxodo y del desierto, que por lo demás introduce el episodio del maná en Ex. 16: toda la comunidad "empezó a murmurar *contra Moisés* (y Aarón) *en el desierto*" (v. 2). Ellos, sin embargo, aclaran (¡por dos veces!) que la murmuración es *contra Yavé* (vv. 7.8; sin especificación en 9 y 12). Hay otra murmuración contra Moisés en el episodio anterior (15:24) y en el siguiente (17:1ss, cf. v.3). En el paralelo de Nm. 11 el episodio del maná se encuentra también rodeado por otros dos que hablan de murmuración delante de Yavé (v. 1 LXX) o contra Moisés (12:1 LXX). Son numerosos (más de una docena) los casos de murmuración en Exodo y Números. El tema es importante, pues constituye como una característica que los profetas recordarán muy bien (especialmente Ezequiel: 2:3; 20:4b.8.13.27, etc.). Jn. 6 se ubica en esa línea (como Lucas en el discurso de Esteban, Hch. 7:30.51s), y retoma el motivo de la murmuración para reforzar la tipología Moisés/Jesús.

6. ¿Quién puede ver a Dios?

Cuando Jesús critica a los judíos (en el discurso anterior) por su incredulidad y afirma que "vosotros no habéis oído nunca su voz [la del Padre] *ni habéis visto nunca su rostro*" (5:37b), se hace un nuevo paralelo con Moisés, de quien se dice que hablaba con Yavé (Ex. 19:19; 33:11: "...cara a cara como habla un hombre con su amigo", y principalmente Nm. 12:8, en la proximidad del relato del maná: "boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas"). En este último pasaje se añade que Moisés "contempla la imagen de Yavé", que los LXX entienden de la gloria. Nadie ha visto a Dios (Ex. 33:20), tema que retoma el prólogo de Juan (1:18a) y repite Jesús en 6:46 ("no es que alguien haya visto al Padre", con lo que resalta la excepción de Moisés *y del mismo Jesús* (el texto citado continúa: "sino aquel que ha venido de Dios, *ése ha visto al Padre*"; y completar con 1:18b). En Jn. 6 no se alude al privilegiado de Moisés de ver a Dios, no obstante está en la memoria de los oyentes del discurso. En este caso, no decirlo es otra manera de contraponer las dos figuras de Moisés y de Jesús, sobre todo después de la afirmación del v. 46a que parecería cancelar el caso de Moisés. Sería demasiado provocativo decirlo con palabras.

7. La generación que muere en el desierto

Más de una vez se refiere Jesús a la generación del desierto que *murió* a pesar de haber comido del maná: "vuestros padres comieron el maná en el desierto *y murieron*" (6:49): "este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, *y murieron*" (v. 58). Por contraposición, el nuevo maná, que es Jesús mismo, otorga la vida, tema importante en todo el cuarto evangelio (aquí, cf. vv. 33b. 40b.47.50ss). En cambio, la generación del desierto muere por su falta de fe (Nm. 32:13). Así declara Yavé después de las quejas por la tierra esperada:

> ...ninguno de los que ha visto mi gloria [= en la liberación] y las señales que he realizado en Egipto y en el desierto, que me han puesto a prueba ya diez veces y no han escuchado mi voz, verá la tierra... (14:22s).

De nada les sirvió el maná.

No sucede lo mismo con quienes creen en Jesús; él es el maná que da vida eterna. Una vez más se relee las tradiciones del desierto para destacar un elemento cristológico.

8. El profeta que ha de venir al mundo

Volvamos al episodio de la multiplicación de los panes (y peces) de los vv. 5-15. La gente, que siempre capta sin rodeos los signos de Dios,

"ve la señal" que Jesús ha hecho (ese "ver" es más que físico, y parece "interpretar" el hecho justamente como *señal*). Y hace su propia lectura, recordando la esperanza en la venida del profeta escatológico, así descrito: "éste es verdaderamente *el profeta que ha de venir al mundo (Ho profétes ho erjómenos eis ton kósmon,* v. 14). No se trata de *un* profeta (como en Mc. 6:15) sino de *el* profeta, que no es otro que el anunciado en Dt. 18:15.18 como un *nuevo Moisés,* y que sin duda era objeto de espera como se deduce del mismo cuarto evangelio en la escena de la identificación de Juan el Bautista (1:21b.25b, siempre con el artículo definido como en 7:40b).

No se trata del Mesías, no obstante, por la respuesta de Jesús en el v. 15 parecería en un primer momento que el autor lo identifica con él, como también lo sugiere la lectura lucana expresada en Hch. 3:20-23. Sin embargo se distingue de él en el interrogatorio de 1:19ss, lo mismo que en el testimonio de la gente de 7:40-44. Por eso, por la coherencia de la obra joánea, es mejor mantener separadas las figuras del v. 14 (el profeta) y del 15 (el rey futuro). Cual si Jesús no aceptara ser reconocido como "el profeta" —el nuevo Moisés— ni como rey (esto último sucederá más adelante: 12:13.15; 18:37). Hay que recordar que Moisés es llamado "profeta" en Dt. 18 por su papel de mediador de la *torá* (la Ley). Pero si no es él quien "*dio* el pan del cielo" (= la Ley en la interpretación rabínica), y si por ello se opone a Jesús que ahora "*da* el pan del cielo, el verdadero" (6:32), no es de extrañar que tampoco el título del Moisés, "profeta", le interese a Jesús. No estamos seguros de esta interpretación, mas creemos que es posible en el contexto del capítulo 6.

9. El espíritu de Moisés repartido

El relato de Nm. 11 no se centra propiamente en el maná, como se acostumbra afirmar, sino en la donación a los setenta ancianos del espíritu de Yavé que está en Moisés. El motivo del maná es solamente introductorio al del espíritu (cf. vv. 10-15), con el de las codornices como cierre (castigo) en los vv. 31-33. La repartición del espíritu tiene que ver aquí con la aptitud para conducir al pueblo (v. 17b). El Pentateuco no señala en ninguna parte cuándo recibió Moisés aquel espíritu. La tradición posterior se encargó de llenar esa laguna textual; el dato es recogido en una hermosa oración por la liberación conservada en la redacción final del libro de Isaías, en 63:7-64:11. Allí se recuerda a Yavé sus prodigios antiguos para que los renueve; en un tramo de la plegaria escuchamos:

> Se acordó de los días antiguos, de Moisés su pueblo. ¿Dónde está el que los hace subir del mar, y a los pastores de su rebaño? ¿Dónde está el que pone en su interior [de él] su espíritu santo?, el que hace marchar a la diestra de Moisés su brazo resplandeciente, el que hiende las aguas ante ellos para

hacerse un nombre eterno...? El espíritu de Yavé los hizo descansar. Así guiaste a tu pueblo, para hacerte un nombre espléndido (vv. 11-14).

El texto hebreo no es claro en algunos momentos, pues parece retocado por lo singular de la tradición allí recuperada. No obstante se puede deducir que Moisés recibe el espíritu santo de Yavé en el paso del mar. También Jesús recibe el espíritu antes de pasar el Jordán, según Jn. 1:32s (en el v. 28 Juan está bautizando del otro lado del río, pero luego Jesús aparece de este lado). Se da nuevamente la tipología Moisés/Jesús, con preeminencia de éste que llega a la tierra de la promesa (no así Moisés, como se sabe). A esta luz puede entenderse mejor la referencia al espíritu en 6:63 como "el que da vida", e identificado con las palabras del propio Jesús que "son espíritu y vida". Unicamente Juan describe el acto de morir Jesús con la expresión "entregó el espíritu" (10:30). ¿A quién lo entrega? Al Padre, que luego lo dará a la comunidad de los discípulos (14:16s.26). ¿No se esconde en estos pasajes la tipología Moisés/Jesús con el motivo del espíritu repartido sobre los ancianos o sobre la comunidad nueva? En 6:63 se anticipa este don del espíritu, visualizado en la palabra del propio Jesús.

10. La recolección de lo sobrante

En Jn. 6:12 Jesús ordena recoger los trozos de pan sobrantes "para que nada se pierda"; de allí se llenan *doce* canastas (v. 13). ¿Por qué una orden de Jesús? ¿Por qué la expresión "para que nada se pierda" (ambos elementos ausentes de la tradición sinóptica)? Hay que remitirse nuevamente a la narración del maná para entender este lenguaje. El verbo "se saciaron *(eneplésthesan)*" (v. 12a) se encuentra asimismo en Ex. 16:3 como sustantivo (*eis plesmonén,* "hasta la saciedad"), aunque aquí se refiere a la carne y al pan que los israelitas comían en Egipto. Es preferible ver en el acto solicitado por *Jesús* una equivalencia con la orden de Yavé transmitida por *Moisés* de recoger una medida de maná como memoria futura de que "os alimenté en el desierto cuando os saqué del país de Egipto" (v. 32; en una forma más cultual, vv. 33-34). Las doce canastas (como las doce piedras transportadas del Jordán cuando su travesía, ver Jos. 4) serán una señal, para el nuevo Israel, del gesto de bondad hecho por Jesús. Si esto es así, están nuevamente en paralelo Moisés y Jesús en el marco de la tradición del maná del desierto.

11. La travesía del mar

Retrocedemos ahora al comienzo del capítulo 6. Lo ya expuesto acerca de las distintas relecturas de las tradiciones del éxodo y del desierto

centradas en Moisés, nos sugiere seguir la búsqueda. Una primera sospecha surge de la mención no esperada de la pascua, "fiesta de los judíos", en el v. 4b. El lector sabe cuán importantes son las fiestas en el cuarto evangelio para contextualizar los "signos" de Jesús (2:15, pascua; 5:1, ¿pentecostés?; 7:2, carpas o tabernáculos; 10:22, dedicación; 11:55 y 13:1, pascua). La de 6:4 no tiene equivalente en los sinópticos, ni tiene su correspondiente subida a Jerusalén (ver 2:13; 5:1; 7:10). Se han buscado varias explicaciones, algunas bastante rebuscadas. Lo más simple es pensar que para Juan no podía faltar la mención de la pascua en un relato tan cargado de "memoria" de las tradiciones del éxodo y del desierto. La pascua arquetípica (Ex. 12) es la fiesta de "despedida" de la tierra de Egipto; es en la misma noche de la celebración cuando los hijos de Israel salen de ese país (cf. 12:42, un pasaje que en el *targum* es ampliado con la lista de las cuatro noches sagradas de la historia salvífica). De la fiesta van al mar para cruzarlo (14:1ss).

Ahora bien, en Jn. 6 se usa cuatro veces la fórmula "al otro lado del mar" (vv.1.17.22.25). Se trata del mar de Galilea o lago de Tiberíades (v. 1). Jesús lo cruza, parece que hacia la ciudad de Tiberíades (ver el v. 23); luego sube a la montaña (v. 3). Desde allí pronunciará su discurso sobre el pan de vida. ¿Por qué estás tres referencias, en sí insignificantes, a la travesía del mar, a la subida a la montaña, a la proximidad de la pascua? ¿No podría ser una memoria del itinerario de los hijos de Israel dirigidos por Moisés, quien luego sube a la montaña del Sinaí para recibir la ley?

Sin embargo esta tipología es más significativa en el episodio de la tempestad calmada, si podemos llamar así a la nueva travesía de Jesús en dirección contraria, hacia Cafarnaún (vv. 16-21). La escena es narrada también por Marcos (6:45-52) y Mateo (14:22-33), en ambos casos en el marco de la multiplicación de los panes (explícitamente en Mc. 6:52), como en Juan, lo que debe obedecer a una tradición muy antigua.

Pero en Juan el tema del relato no es, como en Marcos y en Mateo, el miedo de los discípulos ni su salvación de la tempestad (motivos que quedan en sordina), sino la presentación de Jesús como "*yo soy:* no tengáis miedo" (v. 20). Esta fórmula de identificación es propia de Juan: *yo soy* el Mesías/la luz/el camino/la vid, etc. (4:26; 6:35.48.51; 8:12; 10:7.11; 11:25; 14:6; 15:1-5; 18:5.6.8), y su uso en forma absoluta en 8:28 ("...entonces conoceréis que *yo soy*") hace pensar en la autopresentación de Yavé en Ex. 3:14 [4] (que hay que leer con 6:2-8, donde "yo soy Yavé" aparece cuatro veces, como "conoceréis que yo soy Yavé" en el v. 7).

---

[4] La versión de los LXX traduce, de acuerdo con la mentalidad griega, "yo soy el que es", mientras que el texto hebreo se mantiene en el nivel de la acción salvífica: "yo soy el que está (contigo/vosotros)". Sobre esto cf. "Yavé, el Dios de la 'presencia' salvífica. Ex. 3, 14 en su contexto literario y querigmático", en: *Revista Bíblica* 43 (1981), págs. 153-163, y en una redacción más completa: "Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de 'Yavé' en Ex. 3, 13-14", en: *El misterio de la palabra*. Madrid, 1983, págs. 147-159.

Consideradas en conjunto estas asociaciones literarias, parecen sugerir que el Jesús que domina las aguas caminando sobre el mar reedita el gesto de Moisés (de Yavé en realidad) de hacer pasar el mar a los hijos de Israel. La tradición de la tempestad calmada impide un paralelo más exacto, no obstante no es la concordancia lo que importa, sino la apropiación del acontecimiento antiguo: el protagonismo de Moisés (con Yavé) es ahora el de Jesús (identificado a Yavé por el "yo soy"). De cualquier manera, lo que permite estas asociaciones es el motivo de la travesía del mar, recordado cuatro veces.

Conclusiones

Jn. 6 explora en las tradiciones del éxodo y del desierto, donde la figura de Moisés es protagónica, para releerlas creativamente en función de Jesús. Para el autor del cuarto evangelio no se trata de un juego de asociaciones puramente literarias. En toda esta obra se decide la fe en Jesús como *nuevo Moisés* (lo que implica reemplazar al primero). No es la Ley antigua, del que Moisés fue mediador, el "verdadero" pan del cielo, sino la *nueva Palabra* del Padre mediada por Jesús, más aún: que es "carne" (1:14), o sea, él mismo.

¿Qué relevancia hermenéutica pude tener esta cuesitón así presentada? Hay que advertir que es todo el evangelio como *obra* literaria el que transmite una intención querigmática, centrada en la fe en Jesús como enviado del Padre que da la *vida* al mundo. Ya no basta pasar por Moisés, asociado íntimamente a la Ley y como tal incrustado profundamente en la memoria colectiva del judaísmo. El acontecimiento *nuevo* de Jesús no podía entonces ser interpretado y valorado fuera de ese contexto religioso. El recurso de la relectura de las tradiciones sobre Moisés resulta el único eficaz porque no se las suprime, sino que se las prolonga y recrea, recuperándolas sobre todo a nivel simbólico (por su carga de sentido). Al trabajar sobre el capítulo 6 de Juan se tiene la sensación de un agotamiento de la figura de Moisés por su asociación a la Ley, y de una recuperación *de la vida* por medio del mensaje nuevo de Jesús. Y por ahí existe una buena pista para nuestra propia relectura del texto bíblico en este tiempo en que se mata la vida en todas sus manifestaciones. El evangelio de Juan es el evangelio de la vida. No es la fe lo más importante, sino aquello a lo que ella conduce. Esto se halla dicho en el discurso del capítulo 6 (v. 47: "el que cree *tiene vida eterna*"), y es la propuesta de todo el libro (20:31: "...para que creyendo *tengáis vida* en su nombre").

José Severino Croatto
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

JESUS, LA LUZ QUE ILUMINA Y QUE PONE EN EVIDENCIA (Jn. 9: 1-41)

José Cárdenas Pallares

Análisis exegético y re-lectura pastoral de Jn. 9, 1-41. Lugar social del texto en tiempo de Jesús y en tiempo de la comunidad joánea. Carácter simbólico del relato, que lo hace disponible para todas las épocas. El artículo se extiende en un análisis del texto como drama, donde los actores son: el pueblo, los padres del ciego, los fariseos/judíos, el ciego y Jesús. Se muestra que este drama continúa hasta nuestros días.

Exegetical analysis and pastoral rereading of John 9, 1-41. The social setting of the text in the time of Jesus and in the time of the Johannine community. Symbolic character of the story, which makes it usable for all ages. The article contains a long analysis of the text as a drama, in which the actors are: the people, the parents of the blind man, the pharisees/Jews, the blind man and Jesus. The article demonstrates that this drama continues today.

1. Situación reflejada por el episodio

Una lectura atenta de esta perícopa nos da pistas para ubicarla adecuadamente y así lograr una interpretación correcta.

1) Al ex ciego lo llevan ante los fariseos para que explique lo que ha pasado con él. No obstante resulta que en tiempos de Jesús, éstos no erán la autoridad suprema del pueblo judío.

2) En el v. 18 ya no se habla de fariseos sino de judíos, sin que haya habido cambio de personajes. Sin embargo resulta que ni todos los judíos eran fariseos, ni los demás personajes de este episodio pertenecían a un pueblo diferente. Todos ellos eran judíos, incluidos Jesús y el ciego de nacimiento. Al hablar de los judíos como de un grupo diferente, se nos está indicando que nos nos hallamos en tiempos de Jesús, sino en una época en que la comunidad juanina se sentía diferente de éstos.

De hecho, en el v. 28 éstos insultan al ex ciego, diciéndole: "discípulo de ése eres tú; nosotros somos discípulos de Moisés". Esta oposición entre discípulos de Moisés y discípulos de Jesús no existía en tiempos de Jesús, pero sí en la época en la que la comunidad juanina se distinguía de la comunidad judía.

3) En el v. 22 se narra que los padres del ex ciego temían a los judíos, pues éstos habían acordado expulsar de la sinagoga a quien confesase a Jesús como Mesías.

Esto no pasó en los días de Jesús. Después de la muerte de éste, sus discípulos no dejaron de frecuentar el Templo (Hch. 2:46; 3:1.11, etc.). Además, nadie en vida de Jesús lo confesó como Mesías. La confesión de Pedro no fue pública, ni fue aceptada plenamente por Jesús. Esta confesión de fe forma parte del patrimonio espiritual de las primeras comunidades cristianas (Rm. 10:9).

4) El v. 4 hace alusión al momento en que no se podrá hacer nada ante esa gente, a la hora del rechazo definitivo, en la que queda muy clara su oposición por las tinieblas y no hay lugar para los seguidores de Jesús.

5) Si a esto añadimos textos en los que Jesús habla de la "Ley de ellos" (15:25) o de la "Ley de ustedes" (10:34), refiriéndose a pasajes de las Escrituras Hebreas, indicando de este modo una separación definitiva entre el judaísmo y las comunidades juaninas, no es aventurado afirmar que en estas escenas se refleja la situación de una minoría fuertemente hostigada por el judaísmo (12:42), al grado de arriesgar la vida por ser fiel a su visión de Jesús (16:1-3), a la cual es dirigido este escrito para que no flaquee (16:33), y acepte cada vez más la luz aportada por el Revelador (16:4). Pues este grupito tiene como misión continuar con la obra de Jesús (9:4; 14:12; 20:21).

6) Casi al final de la perícopa Jesús pregunta al ciego si cree en el Hijo del Hombre.

> Esta formulación supone una segura identificación entre Jesús y el Hijo del Hombre, como ya se daba en la comunidad judeocristiana postpascual... Se trata de una concepción cristológica y soteriológica completa de la comunidad juanina [1].

---

[1] J. Blank, *Das Johannesevangelium I b*. Patmos, 1981, pág. 206.

2. Un drama de largo alcance

> Hay un simbolismo obvio que invade todo el cuarto evangelio. Está repleto de imágenes simbólicas, como la vida y la muerte, la luz y la tiniebla, la noche y el día, el vino y el pan, el viento y el agua. Los milagros de Jesús, de manera parecida, deben tratarse dentro de las categorías simbólicas del *'ôth* profético y de la teología juanina del signo [2].

Por eso no nos debe extrañar que, al comienzo de la escena, Jesús diga "mientras estoy en el mundo, yo soy luz del mundo" (9:5), y al final diga "para un juicio he venido a este mundo, a fin de que los que no ven vean, y los que ven queden ciegos" (9:39). Con esto Juan nos indica que esta obra de Jesús es un verdadero signo.

A lo mismo apuntan las preguntas y respuestas de Jesús, con las que concluye la escena (9:40-41). Además, el ciego va a lavarse a la pila llamada "el enviado".

El parecido tan grande en estructura y en tema que se da entre esta perícopa y la del paralítico curado junto a la pila (5:1-18), parece reforzar este sentido.

Por lo tanto, con razón se puede ver una vez más que

> ...la trama del evangelio desarrolla el conflicto entre la revelación y el rechazo de la revelación, o más precisamente el conflicto entre la fe y la incredulidad como respuesta ante Jesús... Escena tras escena se ve que Jesús coloca a los hombres ante el reto de comprender la revelación y de responderle con la fe... En cada escena, el lector es llevado a pasar revista a las diversas respuestas ante Jesús y a las razones que motivan cada respuesta. Cada vez, el lector tiene la oportunidad de repetir la respuesta buena, la de la fe [3],

pues

> ...el carácter simbólico supera las barreras temporales. Lo que pasó en este ciego de nacimiento aclara lo que pasa en todo el que llega a la fe en Jesús [4].

3. Un hecho de consecuencias dramáticas

Estamos ante un verdadero proceso en más de un sentido.

Es un proceso al ciego, pero sobre todo es un proceso a Jesús, o mejor dicho, contra la luz que es Jesús (8:12) y que llega hasta ellos (1:4;

---

[2] R. F. Collins, *These things have been written.* Eerdmans, 1991, pág. 3.
[3] R. A. Culpepper, *La communauté Johannique et son histoire.* Labor et fides, pág. 106.
[4] J. A. Blank, *op. cit.*, pág. 195.

3:19). La fidelidad del ciego a la verdad es un rasgo constante en la narración. Los argumentos de los adversarios son cada vez más extraños y enredados [5].

Ellos lo expulsan de su compañía, lo juzgan indigno de tratar con ellos. La distancia entre el ex ciego y ellos se ha ido haciendo cada vez mayor; el ciego se acerca cada vez más a la luz, mientras que ellos se vuelven cada vez más ciegos. El llega a la luz, a la completa iluminación; ellos se hunden en la tiniebla, y Jesús les declara que el pecado de ellos, que han declarado al ex ciego pecador de nacimiento, permanece. De esta forma, el proceso a Jesús acaba en proceso de Jesús.

4. El drama de cada personaje

4.1. El pueblo

Se divide ante lo sucedido. No sabe si es el ciego el que ahora ve o es alguien que se le parece.

Cuando el ex ciego los saca de la duda, le preguntan cómo fue la curación y en dónde está el que lo curó.

No queda claro si estas preguntas son fruto de la curiosidad o son expresión de la búsqueda de la verdad o... son formuladas con espíritu inquisitivo. Lo cierto es que acaban llevando al ciego con los fariseos, y ellos no se deciden por sí mismos, ni dan un paso más.

4.2. Los padres del ciego

Ellos aceptan que en su hijo se ha producido un cambio, sin embargo no se comprometen en algo más. El miedo los vuelve mudos y paralíticos. A la luz, prefieren la propia seguridad (12:42-43). Al amar de esta manera su vida, la perderán (12:25).

4.3. Los fariseos, los judíos

1) Comienzan preguntando por lo sucedido.

2) La respuesta del ex ciego provoca entre ellos división, por el hecho de que el signo fue realizado en sábado.

Para unos, Jesús es pecador porque quebranta la ley. Para otros, Jesús viene de Dios, porque realiza algo inaudito en favor del hombre necesitado, privado de independencia y de dignidad. Ya aquí Juan nos está

---

[5] *Ibid.*, pág. 197.

planteando la pregunta si todo lo que Jesús hizo por este indefenso y desesperanzando, sumido en la miseria y en la muerte social, vale menos ante Dios que la observancia ciega de la Ley.

Ante las reacciones siguientes de éstos, no es difícil ver que el drama rebasa el conflicto sobre el sábado.

3) Le preguntan al ex ciego su opinión sobre Jesús, como si ellos, que han estudiado tanto las Escrituras (7:47-49.52) y están tan seguros de sus conocimientos (9:24.29), no pudieran formársela.

4) No creen en el testimonio del que estaba ciego. Llaman a los padres de éste. A pesar de lo que éstos les responden, no quedan a gusto.

5) Vuelven a llamar al ex ciego. Le piden que dé gloria a Dios, diciendo toda y nada más que la vedad (Jos. 7:19). En este caso, dar gloria a Dios es idéntico a acatar el juicio de ellos. Es aceptar que la verdad de Dios coincida con su apreciación. En concreto, dar gloria a Dios sería condenar a Jesús como pecador, por infundir al hombre la luz que tanto necesitaba.

6) Tratan de enredar al ex ciego. No lo oyen. Lo insultan, como antes lo hicieron con Jesús (8:48).

> Tampoco la rabia y la incredulidad carecen de su apariencia de razón. Esta puede ser nada menos que la piedad y la observancia religiosa [6].

A los judíos les ofende que con esa obra de liberación total, Jesús haya quebrantado el descanso del sábado.

7) Se vanaglorian de "ser discípulos de Moisés y no de ése" (9:28), pues "no saben de dónde venga ése" (9:29). Cosa que para el lector de la comunidad juanina es más que cierto. Aquí "empieza a verse su ceguera" [7].

8) Esta gente habla mucho de Dios (9:18.24.29, etc.), no obstante es un dios que no tiene nada que ver con la luz (3:20; 8:12), con la liberación (8:32), con la alegría (8:56), y con la vida (8:44.51; 11:47-53; 16.2). En realidad, su dios es la mentira (8:44-46).

9) A pesar del testimonio coherente del ex ciego, a pesar de su raciocinio tan claro, le contestan con la condena.

El signo, por más claro que sea, no puede obligar a la fe (12:37). Se requiere una decisión que comprometa toda la existencia (3:19-20; 5:40-44; 6:68-69).

Están tan llenos de vanagloria (5:40), tan seguros del saber que les da su autoridad (9:24.29), que insultan al ex ciego pues a ellos este hombre nacido en el dolor y en la humillación, no puede enseñarles nada. Sería

---

[6] J. A. Blank, *Krisis*. Lambertus, 1964, pág. 256.
[7] J. A. Blank, *Das Johannesevangelium 1b, op. cit.*, pág. 204.

denigrante (9:34). Se parecen demasiado a esas gentes piadosas o con altos cargos en la Iglesia, que con la Biblia en la mano, o peor, con el Código de Derecho Canónico o con algún manual de literatura religiosa, tienen respuesta para todo. Nadie, y menos si es pobre, puede enseñarles algo.

Por su testimonio tan sólido echan al ex ciego fuera de la sinagoga. Ante la honestidad reaccionan con violencia y con odio. Una vez más, "en donde los argumentos callan, la violencia habla" [8].

10) Al rechazar el testimonio del ciego en realidad rechazan a Jesús. Rechazan a Jesús porque no quieren saber su verdadero origen (8:23). El juicio de ellos no es verdadero, es pura apariencia (7:24.28s; 6:41); andan en la tiniebla (8:12), están podridos en sus pecados (8:24), no son libres (8:32), no quieren oír (8:43.47), son esclavos del padre de la intriga y de la mentira; esclavos de la gran fuerza asesina (8:44).

A la verdad, a la luz, contestan con agresividad homicida (8:59). Ante el testimonio de la luz, deciden volverse ciegos (9:39).

En pocas palabras, ante la fuerza creadora y liberadora de la luz (9:6), que es Jesús (8:12), se encierran en la tiniebla (3:19-20; 8:43-47; 9:40-41). Esta cerrazón, ese odio a la luz, es su grande y permanente pecado. Pues queda claro que Jesús realizó el "signo". Queda claro que Jesús no es un pecador, pero también queda claro que a ellos no les interesa la luz. Cuanto más claro está el hecho y su significado, más y más se afianzan en el odio a la luz que libera, y de este modo, hundiéndose en las tinieblas, optan por la ceguera.

4.4. El ciego

1) Nunca había gozado de la luz. Nunca había tratado con Jesús. Ni siquiera le pide algo a Jesús. Por indicación de él va a lavarse a la pila del Enviado. "Como el empleado imperial (4:50), acata sin titubeos lo que le dice Jesús" [9].

2) "El ciego debe decidirse, si quiere o no salir de las tinieblas" [10]. Cosa que hace.

3) Sin que nadie lo obligue, ni se lo pida, afirma que él estaba ciego, que *el hombre* llamado *Jesús* le abrió los ojos, sin embargo honestamente admite que *no sabe* dónde se halla Jesús.

4) No sólo ante los vecinos, sino también ante los fariseos, *proclama* el hecho de que *fue Jesús quien le abrió los ojos,* y ante la polémica suscitada por el hecho declara que *para él Jesús es un profeta.*

5) El ciego no se deja enredar, ni cae en contradicciones. No titubea porque no falsea los hechos, ni busca amparo a la sombra de la mentira.

---

[8] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. Herder, 1971, t. II, pág. 320 .
[9] *Ibid.*, pág. 308.
[10] J. Mateos, *El Evangelio de Juan*. Cristiandad, 1979, pág. 436.

6) No se deja intimidar. No confunde la gloria a Dios con la condena a Jesús, ni secunda la distorsión de los hechos. El que era *ciego les hace ver* a los judíos su desatino. No quieren oír (8:43.47). Además, tanta insistencia en aclarar los hechos ya aclarados, sería sensata solamente si quisieran ser discípulos de Jesús.

Pero, ¿cómo es posible que los maestros se conviertan en discípulos, o peor aún, que los maestros no entiendan nada? El ex ciego se extraña de la falta de visión de los que hablan de sus conocimientos con tanto aplomo.

7) En un ambiente adverso al testimonio en favor de Jesús, ni los insultos ni las proclamas antisonantes, ni el desprecio a Jesús —en el fondo, ni la ignorancia confesada y fanfarroneada sobre Jesús— lo llevan a negar la luz y a volver a las tinieblas. Ya no se deja encandilar por la palabrería de los que tratan de convertir a Dios en una venerable momia.

8) La fe del ex ciego crece en la adversidad, no obstante, quien provoca y lleva a la maduración esta fe es Jesús mismo. Este regalo de Jesús lo pudo recibir el ciego, gracias a su apertura y a su honestidad en la aclaración de la verdad.

9) Pese a que lo cortan de la comunidad en que había nacido y crecido, el ex ciego no da marcha atrás.

10) Al encontrarse con Jesús, lo escucha, le pregunta quién es *el Hijo del Hombre,* y al enterarse de que Jesús lo es, *cree en él y lo adora* (4:23). El ex ciego da gloria a Dios, no tachando de pecador al que le dio la vista, como quieren los judíos, sino postrándose ante Jesús y creyendo en él. Ya su iluminación es completa. Ya ve a Jesús como lo que en realidad es, y reacciona de acuerdo a esta nueva completa visión.

Su confesión de fe es muy parecida a la de Tomás, que acaba diciendo ante Jesús resucitado: "Señor mío y Dios mío" (20:28). Ya está totalmente revestido de la luz, y al reconocer en Jesús el lugar de la presencia de Dios, ya pasó de la muerte a la vida (5:24), ya camina en la luz (8:12).

> Ya nació a una nueva existencia... ya se dio en él una transformación del ser comparable a la que produce el nacimiento de lo alto (3:3) [11].

4.5. Jesús

1) De él viene la iniciativa de abrirle los ojos al ciego. Gracias a que Jesús ve al ciego, éste se vuelve capaz de ver.

2) No acepta encasillar al ciego en la impotencia y en el desprecio. Según él, ante el mal no hay que hacer especulaciones condenatorias; hay

---

[11] X. León-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean II.* Du Seuil, 1990, pág. 336.

que tratar de suprimirlo. Hay que trabajar para que en el que sufre se manifieste la gloria de Dios.

Ante las situaciones de desesperanza y de humillación, Jesús invita a realizar las obras del que lo ha enviado, "a pesar de la enemistad y de la persecución que esto acarree" [12] (15:18-21).

3) La actividad de Jesús consiste en ser luz, es decir, en

> ...abrir los ojos de los ciegos, sacar de la prisión a los cautivos, de la mazmorra a los que habitan en las tinieblas (Is. 42:6-7), para que la obra de Dios alcance hasta el confín de la tierra (Is 49: 6) [13].

4) Jesús unge al ciego con barro. Lo manda a lavarse. El decide curarlo en sábado. Para él la honra a Dios no puede ser estorbo para la honra a quien sufre. El sale al encuentro del expulsado, del excomulgado. El no pierde nada de lo que su Padre le ha dado (6:39).

5) El provoca la fe del ciego que ha rechazado con claridad los embrollos de las tinieblas.

6) El le hace ver quién es él. El lo lleva a la iluminación completa.

7) El declara su venida como un proceso, como detonadora de una crisis. El trae la luz, pero también pone en evidencia la tiniebla.

El pone en evidencia el horror, la esclavitud, que es la tiniebla (7:7). Ante él se sabe quién realmente es ciego: todo el que se opone a rescatar a la persona indefensa, a la víctima del poder de las tinieblas.

5. Un drama que sigue...

> 1) En los vv. 39-41 se trata de una aclaración complementaria, que recapitula el contenido teológico de la curación del ciego, en el sentido de la crisis, del juicio que se realiza actualmente, introducido por la llegada de Jesucristo [14].

2) Desde un comienzo, y a todos los niveles, esta curación-iluminación es un signo de contradicción, es un verdadero parte-aguas. Ante ella, como ante toda la obra de Jesús, no se puede permanecer neutral. Nos exige optar por la luz, por la verdad, por la vida. De lo contrario se escoge la mentira, la muerte, la tiniebla. Este es el pecado de los fariseos. Este es el pecado del judaísmo oficial del tiempo de la(s) comunidad(es) juanina(s).

---

[12] R. Schnackenburg, *op. cit.*, pág. 306.
[13] Cfr. J. Mateos, *op. cit.*, pág. 435.
[14] J. Blank, *Das Johannesevangelium 1b, op. cit.*, pág. 207.

Este pecado queda ilustrado con la conducta de los fariseos hacia el ciego de nacimiento: un rechazo sin fundamento y carente de toda razón al enviado de Dios, odio contra él y contra el que lo confiese. Es el pecado a secas en el evangelio de Juan —8:21; 15:22.24; 16:9; 19:11— [15].

3) Así como Jesús era incompatible con el Templo donde iba a ser apedreado, quien recibe de él la vida no encuentra su lugar en la institución judía [16].

Por lo tanto, si las comunidades juaninas son excomulgadas por el judaísmo, no es por deslealtad sino por fidelidad a Dios (15:33); por no acatar el engaño y el proyecto de vida homicida (8:48), sufre el mismo rechazo sufrido por Jesús (15:18-21) y, como él, sin motivo (15:23). Pero su tristeza no es definitiva, se cambiará para siempre en alegría (16:19-22). Es cierto, sufrirán mucho, sin embargo tendrán la paz, porque Jesús, con el amor infinito expresado en su vida, en su muerte y en su triunfo sobre la muerte, ha vencido al "mundo" (16:33). Por eso, los que permanezcan fieles a Jesús tendrán la vida auténtica, la vida divina, la vida eterna.

6. ...hasta nuestros días

No dudo de que esta perícopa nos pueda ayudar a entender la situación eclesial y gran parte de la lucha político-ideológica en nuestro subcontinente de represión y de miseria, pues:

1) Aceptar verdaderamente a Jesucristo no es asunto nada más de la inteligencia. Es aceptar a Dios como amor incondicional e ilimitado para *todo* el mundo (3:16-17), y no para unos cuantos, que libera de toda esclavitud (8:32), que traslada de una situación de muerte a la vida verdadera (5:24), que da el alimento duradero, el que lleva a la vida eterna (6:27). Es optar con todo el ser por lo que acaba con lo que ata y paraliza a los humanos (5:1-17), por lo que los saca de la humillación y de la impotencia (9:1-38), por lo que lleva a la vida plena (11:1-44). Y esto es oponerse al "padre del homicidio y de la mentira" (8:40-47). Esto es mortal para lo que produce esta situación de deshumanización y de desamparo (12:31).

2) Los ataques a las Comunidades Eclesiales de Base, a la Teología de la Liberación, a las tentativas serias de emancipación, no son tanto por las deficiencias de éstas —que son muchas—, sino porque de alguna

---

15 R. Schnackenburg, *op. cit.*, pág. 325.
16 J. Mateos, *op. cit.*, pág. 444.

manera en el fondo atentan contra el poder de la opresión, contra el poder de las tinieblas.

3) Las verdaderas causas del conflicto no son de orden intelectual ni doctrinal —y aquí abundan los ejemplos y las anécdotas—, son mucho más hondas e irracionales.

4) Los que de alguna manera andamos en estas "danzas", debemos ser de una "pieza", como el ciego de nacimiento: nada de maridajes con el poder opresor, con soluciones acomodaticias, con la vanagloria y con la mentira.

Debemos estar conscientes de que nos enfrentamos, aun sin el menor gesto provocativo, a la rabia de las fuerzas deshumanizadoras, que si llegan a asesinarnos, incluso creerán honrar a Dios (16:2)..., o a la democracia...

Si somos auténticos, tarde o temprano estaremos expuestos a ataques de todas clases, como los que sufrieron las comunidades juaninas.

5) No obstante, todavía debemos estar más conscientes, como lo estuvo la escuela juanina, de que no estamos abocados ni a la degeneración ni a la extinción, pues nos estamos confiando en el único que "tiene palabras de vida eterna" (6:68), y que de muchas maneras, también a nosotros, nos dice: "en el mundo tendrán tribulación, pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo" (16:33).

6) ...a no ser que estemos tan divididos, como más tarde lo estuvieron las comunidades juaninas.

José Cárdenas Pallares
Capilla del Rosario
Lázaro Cárdenas 140
28269 Salahua, Col.
México

EL LIBRO DE LA COMUNIDAD

(Juan 13-17)

Francisco Rubeaux

Análisis estructural, teológico y pastoral de Jn. 13-17. Esta sección forma un bloque entre el libro de los signos (1, 19-12, 50) y el libro de la realización o glorificación (18, 1-20, 31). Se distinguen dos partes: 13, 1-14, 35 y 15, 1-16, 33. La primera responde más bien a la época de Jesús y la segunda a la época de la comunidad joanina que sufre persecución y odio de parte de la sinagoga y el mundo. También el capítulo 17 tiene este doble contexto: vv. 1-19 y vv. 20-26. Los temas: lavar los pies, comer el pan, vivir en fraternidad, la fuerza de la comunidad, el Espíritu de la Verdad, permanecer en Jesús, el odio contra la comunidad, los discípulos están en el mundo, sin ser del mundo.

Structural, theological and pastoral analysis of John 13-17, which forms a block betweeen the book of signs (1, 19-12, 50) and the book realization and gorification (18, 1-20, 31). Two parts are distinguished: 13, 1-14, 35 and 15, 1-16, 33. The first has to do with the time of Jesus, and the second with the time of the Johannine community as it suffered hatred and persecution by the synagogue and the world. Chapter 17 also has this double context: vv. 1-19, and 20-26. The themes: the washing of the feet; eating bread; living in fraternity; the strength of the community; the Spirit of the Truth; remaining in Jesus; the hatred directed against the community; the disciples are in the world but not of the world.

En la actual estructura del evangelio según Juan, los capítulos 13 a 17 forman una unidad. Ellos están insertos entre las otras dos partes del libro que los exegetas acostumbran llamar "Libro de las señales" y "Libro de la gloria o de la realización". Con referencia a la última cena, el texto

de Juan es muy diferente a los relatos de la última cena de los sinópticos. A excepción del lavatorio de los pies, el texto es un gran discurso atribuido a Jesús: es el testamento espiritual del Maestro para sus discípulos, como encontramos ya en el Antiguo Testamento los discursos de despedida de Josué (Jos. 23), de Samuel (1 Sm. 12), de David (1 R. 2,1-9) y de Matatías (1 Mac. 2,49-68).

Jesús se presenta a sus discípulos como modelo. "Como yo hice... ustedes también hagan". Este es el consejo (verdadera orietación-*Torá*) que el Maestro deja para sus discípulos de todos los tiempos y lugares. Ellos tienen por misión continuar en su contexto la práctica liberadora de Jesús.

Así como Jesús, por sus señales, reveló la gloria de Dios y realizó plenamente esa gloria en su Muerte y Resurrección, que por eso Juan llama "glorificación", los discípulos han de manifestar la gloria divina por medio de señales, manifestando de esa manera la presencia salvífica de Dios en la Historia.

En esos capítulos encontramos las señales que toda comunidad cristiana debe manifestar en su práctica: "quien cree en mí, hará las obras que hago e inclusive las hará mayores" (Jn. 14,12). Podemos representar gráficamente la construcción literaria del libro de Juan de la siguiente forma:

Prólogo	Libro de las señales	Libro de la comunidad	Libro de la realización o glorificación	Epílogo
1,1-18	1,19—12,50	13,1—17,26	18,1—20,31	21,1-25

Es ese bloque que llamamos Libro de la comunidad, el que ahora analizaremos con más detalle. Nuestro estudio se dividirá en dos partes, siguendo así una ruptura literaria presente entre el final del capítulo 14 y el inicio del 15: "¡Levantaos! Partamos de aquí" (Jn. 14,31). Pensamos que los dos primeros capítulos de ese Libro de la comunidad son fruto de una primera redacción, en un momento en que la comunidad joanina vivía un cierto tipo de realidad. Los capítulos 15 y 16, en cambio, reflejan una realidad diferente que deberá ser tomada en consideración en el discurrir de la interpretación.

1. "Si comprendieséis esto y lo practicaséis, felices seréis" (Jn. 13-14)

1.1. La comunidad de los discípulos (Jn. 13)

En un primer momento Juan nos retrata lo que es ser comunidad cristina, cuáles son las características, las señales a ser manifestadas por la comunidad, siguiendo así el ejemplo de Jesús.

Si observamos el vocabulario del capítulo 13 podemos proponer una triple división del texto, en la que cada parte nos presenta claramente una dimensión de la vida comunitaria.

1.1.1. Lavar los pies (Jn. 13,1-17)

Del v. 1 al 17 inclusive tenemos la descripción de la escena del "lavatorio de los pies", donde la expresión *lavar los pies* aparece 7 veces. Esa consideración del vocabulario nos indica dónde se sitúa la esencia de la narración. No obstante el lavatorio de los pies será un simple gesto de servicio, pues sabemos que en la tradición cultural de los judíos —y de los pueblos del Cercano Oriente— lavar los pies era un rito de hospitalidad (ver Lc. 7, 44) a ser hecho por el anfitrión. Con el pasar del tiempo esa tarea fue confiada a las mujeres o a los esclavos. Jesús, por tanto, asume la función de esclavo. El se hace el servidor de Yavé según el profeta Isaías. Esta perspectiva nos conduce a preguntarnos si el "lavar los pies" no tiene, por consiguiente, un significado más profundo más allá del servicio de hospitalidad y acogida prestado. En la reflexión siguiente nos permitimos acompañar lo que dos exegetas, Juan Mateos y Juan Barreto, en su obra magistral *El Evangelio de San Juan,* proponen: la expresión "dejó el manto", y su correlativa del v. 12: "tomó el manto", están en paralelo con Jn. 10,17ss: entregar la vida/recuperarla. "Dejar el manto" simboliza pues dar la vida; es la vida que El da por sus amigos (Jn. 15,13). Pero inmediatamente Jesús toma una toalla, símbolo del servicio. Con su acción de lavar los pies enseñará a los suyos cuál ha de ser su actitud, lo que significa el amor leal: servir a la persona hasta dar la vida como El (ver la obra citada, pág. 562).

El, que es el Señor y Maestro, y de hecho El es (Jn. 13, 13), acaba de mostrar en qué consiste su soberanía y su magisterio: servir a sus hermanos hasta la entrega de la propia vida. Mientras el poder político, el Señor *(Kurios)* de Roma, y el poder religioso *(Didascalos),* los maestros del fariseísmo oficial, se exaltan y exigen homenajes y títulos, El, el Hijo de Dios, da el ejemplo de la más alta grandeza: se hace igual a los otros, asumiendo el servicio de dar a cada uno la posibilidad de hacerse hijo o hija de Dios (Jn. 1,12-13). Podemos, de hecho, con el símbolo del agua del lavatorio de los pies, recordar el gesto que hace de cada uno de los seguidores de Jesús un discípulo: el *Bautismo.* Por el signo del Bautismo la persona adhiere a Jesús —la fórmula litúrgica antigua usada en el Bautismo era: "en el nombre del Señor Jesús" (Hch. 2,38)—, entra en comunión con El, tiene parte con El. Al rechazar el lavatorio de sus pies por Jesús, Pedro se coloca en una posición de separación. Adhiriendo a Jesús, por el Bautismo, el discípulo se compromete con la práctica de su Señor y Maestro. El se compromete a amar a sus hermanos hasta el extremo (Jn. 13,1), esto es, hasta la entrega de la propia vida. Es en esa práctica que él encontrará la verdadera felicidad *(alêtheia).*

Nuestro primer bloque (Jn. 13,1-17) termina con una bienaventuranza: "si comprendiesséis esto y lo practicaséis, felices seréis" (Jn. 13,17). Pese a que en Juan no hay bienaventuranzas como sí hay en Mateo y Lucas, encontramos dos afirmaciones de esa felicidad: en la práctica y en la fe (Jn. 20,29). Aquí la bienaventuranza de la práctica viene a reforzar la orientación propuesta por Jesús: "Como yo hice con vosotros, también haced vosotros" (Jn. 13,15). Esa insistencia en la importancia de la práctica revela sin duda una situación crítica en las comunidades joaninas. Había una gran tendencia a reducir el Evangelio a una doctrina, a un conocimiento superior dado a iniciados. Es el problema fundamental entre la *teoría* y la *práctica* cuando las dos realidades son vistas como opuestas antagónicamente, en lugar de ajustarlas en una complementariedad enriquecedora. En la primera carta de Juan ya encontramos esa advertencia: "Aquel que dice: "Yo lo conozco", pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él" (1 Jn. 2,4).

La primera parte del capítulo 13 nos invita, por lo tanto, a considerar el gesto capital de Jesús: amó hasta el extremo, dando su vida para que todos puedan hacerse hijos e hijas de Dios. Actuó así El, que es Señor y Maestro. Nosotros, bautizados, comprometidos con su práctica, tenemos igualmente que lavar los pies los unos a los otros siguendo su ejemplo, dando nuestra vida hasta las últimas consecuencias, y en esa práctica encontraremos la verdadera felicidad.

Al releer el libro de Juan, aún hoy escuchamos ese llamado del Señor y Maestro. Un llamado que resuena con más fuerza en medio de nosotros, cuya mayoría se dice cristiana y que tantas veces olvida el servicio de la entrega de la vida y asume la actitud del *Señor-Roma* o del *Maestro-Fariseísmo*.

1.1.2. Comer el pan (Jn. 13, 18-30)

Esa práctica de Jesús —dar la vida para que todos tengan vida— no es aceptada por todos: "no hablo de todos vosotros" (Jn. 13 ,18). Porque no hay comunión de práctica, tampoco hay comunión de mesa. En esta segunda parte del capítulo el vocabulario se centra en la palabra "pan". El proyecto de vida propuesto por Jesús es simbolizado en compartir el pan. Partir el pan: he aquí la práctica fundamental del proyecto. Es ese signo de compartir el que quedará de generación en generación como la marca registrada de la comunidad cristiana. Sin embargo, en la mesa de Jesús hay alguien que escogió otro proyecto: Judas Iscariote. El escogió el proyecto del diablo pues su corazón (el centro de la decisión y de la voluntad de ejecutarla) está tomado por el proyecto de entregar a Jesús a los que temen el proyecto del compartir (Jn. 13,2; Jn. 11,45-54). El proyecto diabólico encuentra su sustentación en el dinero. Judas es quien guardaba la bolsa común, y es quien traicionó a Jesús entregándolo por dinero. Aquí entran

en conflicto el proyecto del Compartir (el pan compartido) y el proyecto de la economía explotadora —el sistema esclavista en la época del Imperio Romano; el sistema capitalista para nosotros hoy—. La comunidad, una vez más, es invitada a recordar y a reafirmar su compromiso. La mesa del pan compartido permanece en el seno de la comunidad como el signo de la Memoria de Jesús, de su práctica asumida hasta la entrega de la vida. Si el evangelista no se preocupa por narrar la institución de la Eucaristía —el discurso sobre el Pan de Vida en el capítulo 6 ya dio a conocer el sentido profundo del pan y el vino para la comunidad—, sí quiso dejar clara la actitud interior que cada participante debe adoptar: es el punto culminante de una práctica existente en el día a día de la vida del discípulo y de la comunidad. Estar a la mesa con Jesús compartiendo el pan significa la opción hecha de una vivencia fraterna, así como justa económicamente en la repartición de los bienes.

Las comunidades joaninas, como las nuestras, son interpeladas por esta narración. Nosotros estamos con Jesús en su mesa, mesa eucarística-mesa de la Palabra. ¿Estamos también con El en nuestra práctica social? ¿Qué proyecto asumimos?

1.1.3. Vivir la fraternidad (Jn. 13,31-38)

La segunda parte del capítulo termina con la salida de Judas del seno de la comunidad. El hizo su opción: escogió las tinieblas, la noche (Jn. 13,30), ahora estamos encaminados hacia la plena realización de la gloria (Jn. 13, 31). Un último signo es pedido a la comunidad de los discípulos: "Amaos los unos a los otros como yo os amé" (Jn. 13,34). Este es el nuevo y único mandamiento que podrá manifestar la pertenencia al grupo de los discípulos: "En eso conocerán todos que sois mis discípulos" (Jn. 13,35). La novedad del mandamiento reside en tres aspectos. En primer lugar, es el *único*. No hay más 10, mucho menos 613, como para los fariseos, sino un sólo y único mandamiento. En segundo lugar, ese mandamiento se halla totalmente orientado hacia el relacionamiento entre las personas. No se pide amor a Dios, o a Jesús. El único requisito es amar al hermano. Finalmente, el tercer aspecto reside en la medida, en la intensidad de ese amor. "Como yo os amé". No hay cómo esconderse o darse una buena conciencia. El amor fraterno tiene que estar a la altura del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, esto es, hasta el extremo. Y así el capítulo 13 termina como había comenzado: el amor en su plenitud consiste en dar la vida. Jesús da el ejemplo y de este modo glorifica al Padre y es glorificado por el Padre. La gloria de Dios se manifiesta cuando el amor llega a su plenitud. Ahora bien, ese amor es donación para la *vida*. La gloria de Dios, por consiguiente, está en la vida y es manifestada por todos aquellos que luchan, defienden y hacen realidad la vida. Para esto es necesario arriesgar la propia vida, y otra vez Pedro muestra su incapacidad.

El aún no está en condición de acompañar al Señor y Maestro. Entrar en ese seguimiento de Jesús exige lucidez y coraje, pues son muchas las posibilidades de desistir y de caer.

En nuestras comunidades, ¿cómo vivimos el amor fraterno? ¿Cuál es el objetivo de nuestra convivencia comunitaria: la organización de una asociación de amigos o un grupo comprometido con la *vida*? Cuántas veces la práctica del Evangelio se ha convertido en un conjunto de prácticas rituales, dando lugar para una espiritualización de la vida cristiana. El evangelista Juan guardó fielmente la memoria del testamento espiritual de Jesús. Un testamento plenamente enraizado en la realidad cotidiana, que exige compromiso y opción, como Jesús lo hizo en una fidelidad total al Padre.

1.2. La fuerza de la comunidad (Jn. 14)

1.2.1. "No se perturbe vuestro corazón"

Siguiendo el mismo proceso de análisis del vocabulario, en este capítulo 14 llegamos a diferenciar tres elementos fundamentales, generadores de fuerza y mística para que la comunidad realice su misión. Pero esta vez no vamos a encontrar esos tres elementos en una secuencia literaria como en el capítulo anterior. Aquí los tres temas están interrelacionados como hilos tejiendo una tela, ellos corren juntos en todo el capítulo.

El primero de esos elementos es la certeza de que Dios es *Padre*. Esa denominación de Dios se encuentra 23 veces en todo el capítulo. Si Dios es Padre de Jesús, El también es *Padre* de los discípulos, por eso no hay por qué inquietarse. Como Padre que El es, no los dejará huérfanos después de la partida física de Jesús. Por el contrario, El mismo vendrá a hacer morada en el corazón (centro vital) del discípulo. La comunidad será su nuevo templo, como Jesús ya lo había dicho a la samaritana (Jn. 4, 23-24). Más aún, ese Padre que para los discípulos parece tan distante, se reveló en Jesús: "Quien me vio, vio al Padre" (Jn. 14,9), pues el Padre está con el Hijo y el Hijo está en el Padre. Ellos, que convivieron con Jesús todos esos años, saben por ende quien es Dios, Padre amoroso y atento, preocupado por la vida y que amó tanto al mundo que le dio a su propio Hijo (Jn. 3,16). Dios es Padre al ejemplo de Jesús en su relacionamiento con los discípulos: Señor y Maestro que se abaja para lavar los pies; esto es lo que ellos acaban de ver en Jesús. Quien me vio, vio también al Padre, y ellos vieron a Jesús lavando los pies; he aquí la actitud fundamental del Padre también. Todo lo que Jesús hace y dice, todo lo aprendió del Padre. Si junto a Jesús los discípulos se sienten seguros y no tienen miedo, Dios —Aquel que está con ellos— es igualmente presencia segura.

A las comunidades desanimadas, con dudas, Juan les recuerda quién es Dios para quien cree en Jesucristo, pues Jesús es el camino que lleva al Padre, y en El se encuentra la *vida,* única verdad para la persona, pues es en ella que la persona se realiza plenamente. Cuál es la comunidad que hoy no pierde el coraje en el conflicto permanente de lo cotidiano. Es necesario testimoniar una realidad (= *verdad*) que el mundo no acepta porque cree en otro tipo de vida, organiza otros caminos. El coraje de quien cree en Jesús debe ser grande.

El evangelista nos hace redescubrir la fuente de la profunda mística: Dios es Padre, y Padre de la misma manera como ustedes vieron actuar a Jesús, relacionarse y entregarse.

1.2.2. El os dará otro Consolador

Esa confianza en un Dios que es Padre es fortalecida por la presencia del Espíritu. El Espíritu que será dado (Jn. 19,30) en la hora de la glorificación, será la presencia viva y dinámica *(dunamis)* junto a la comunidad y a los discípulos. Aún no fue dado (Jn. 7,39), no obstante Jesús lo presenta como la substitución de su presencia física: "El Padre os dará otro Consolador para que esté siempre con vosotros" (Jn. 14,16). Esa nueva presencia será *defensa* (Paráclito = abogado de defensa) en la hora del testimonio delante del mundo. El asistirá y ayudará. El Espíritu será asimismo la luz que ayuda a comprender las enseñanzas de Jesús y del Padre, y hará recordarlos (repasar en el corazón, lugar por excelencia de la memoria). El es el Espíritu de la verdad, o sea, Aquel que comprueba la realidad última de la vida.

Esa realidad última es la voluntad del Padre plenamente realizada en la justicia, en el amor, en la fraternidad, en la libertad, por eso el mundo no lo puede reconocer ni recibir. En este capítulo 14 encontramos las primeras *logias* respecto del Espíritu Santo, realidad específica de la vida de las comunidades cristianas. Ellas son el fundamento de una pneumatología joanina que revela el estilo de vida de esas comunidades; ellas son eminentemente carismáticas, es decir, conducidas por el soplo del Espíritu de Cristo. En la confianza de que Dios es Padre y que el Espíritu Santo está con él, el discípulo de Jesús se vuelve el verdadero santuario de la presencia de Dios. En él habitan el Padre y el Hijo, siempre que él guarde y observe los mandamientos de Jesús. Tener y observar significa conocer y poner en práctica, como ya vimos en el apartado anterior: la bienaventuranza de la práctica.

Es en la figura de ese discípulo que se revela el rostro del *discípulo amado*. De hecho, Juan nos afirma que el discípulo que así actúa, "ama a Dios y es amado por Dios". Así pues, el discípulo amado es todo y cualquier discípulo de Jesús, que pone en práctica su proyecto, que continúa la obra de Jesús por los signos de la vida entregada, del pan compartido,

de la fraternidad igualitaria, y hasta haciendo obras mayores que el Maestro.

Como podemos constatar, estos dos primeros capítulos del Libro de la comunidad forman una unidad, nos brindan las características fundamentales de la comunidad joanina, tal como ella misma se identificaba a partir de la memoria que tenía de su Señor, de su Palabra y de su práctica.

Como ya señalamos en la introducción de este trabajo, existe entre el capítulo 14 y el capítulo 15 una cierta ruptura literaria marcada por el final del versículo 31: "¡Levantaos! Partamos de aquí". A partir del capítulo 15 los mismos temas de los dos capítulos anteriores son retomados, sólo que en un contexto que parece ser totalmente diferente. Si en los capítulos 13 y 14 estábamos en el contexto de la Pasión de Cristo, de su última cena junto con sus discípulos y podíamos casi revivir con ellos esos últimos días del Maestro, compartiendo sus angustias, sus interrogantes y sus inseguridades, ahora estamos en un contexto donde existe también el sufrimiento, el dolor, la persecución, y se habla de igual forma de muerte próxima, pero, ya no de Jesús, sino que se trata de los propios discípulos.

Por ese motivo adelantamos la hipótesis de que esos nuevos capítulos sean de formulación y de redacción posteriores, en una época en que las comunidades enfrentan la persecución y tienen que dar el testimonio de Jesús en medio de un mundo hostil. Intentaremos hacer ahora un comentario de esos capítulos en esa perspectiva.

2. "Cuando la mujer está para dar a luz..." (Jn. 16,21)

2.1. Permaneced en mí (Jn. 15,1-17)

El inicio del capítulo 15 recuerda a la comunidad quién es ella. Tenemos aquí las características fundamentales de una comunidad cristiana según la visión joanina.

Jesucristo, que es el fundamento de toda comunidad por ser el nuevo pueblo de Dios, es la verdadera viña (Jn. 15,1).

Esta afirmación trae a la memoria de la comunidad el tema profético de la viña como pueblo de Dios (Isaías, Miqueas, Jeremías...). Toda la historia de Israel encuentra en él su plena significación y realización. El da el sentido final de aquello que es y cómo debe ser el Pueblo de Dios, El es la verdadera vida de la cual va a nacer el nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia, conformada por todas las comunidades unidas entre sí, como lo están las ramas entre sí y con el tallo de la viña. En esta perspectiva, mirando el vocabulario de esos versículos encontramos 11 veces el verbo *permanecer* que da a todo ese texto la connotación principal. Si recordamos que estamos en tiempos de persecución, es evidente que el evangelista quiere convencer a las comunidades de que encontrarán fuerza y coraje en Cristo Jesús, y es así como termina el capítulo 16: "¡Animo!, yo he

vencido al mundo" (Jn. 16,33). La comunidad solamente vive por la vida de Jesús: "Sin mí, nada podéis hacer" (Jn. 15,5). Sólo será posible que las ramas den fruto si permanecen unidas a la viña, y ¿cuáles son esos frutos? Los frutos de la vivencia del proyecto, a ejemplo de Jesús, y por ese motivo estos frutos serán la gloria del Padre, como Jesús glorificó al Padre por la donación de su vida. La práctica liberadora de los discípulos manifiesta la presencia de Dios en la historia y testimonia su voluntad.

Esa nueva práctica genera asimismo nuevas relaciones entre los miembros de la misma comunidad: todos ellos son hermanos-amigos, como Jesús también se hizo amigo de sus discípulos, revelando a ellos lo más íntimo de su ser que es su relación con el Padre (Jn. 15,15). No existen secretos ni medias verdades entre las personas de una misma comunidad: únicamente la verdad enraizada en una auténtica amistad circula entre los miembros. Es una de las exigencias que Pablo también apuntará para sus comunidades (Ef. 4,25).

2.2. Ellos los odiarán (Jn. 15,18-16,4a)

Dos son los orígenes de la persecución: "los expulsarán de las sinagogas" y "matandoos pensarán estar honrando a Dios". La expulsión de los discípulos de Jesús de las sinagogas comenzó por los años 85/90, cuando la corriente farisea, representada por los rabinos y doctores de la Ley que consiguieron escapar de la masacre del año 70 d. C., llegó a restaurar la vivencia judía y a elaborar todo un nuevo estilo de vida para un tiempo de diáspora a partir de la ciudad de Jamnia. Fue entonces que las comunidades cristianas, principalmente aquellas de origen judío, tuvieron que romper con la Sinagoga, pues los líderes judíos aumentaron a 18 las bendiciones de la oración sinagogal, lo que representó una maldición para los seguidores del profeta de Nazareth.

Es esta situación la que el libro de Juan refleja en el episodio del ciego de nacimiento:

> ...sus padres así dijeron por miedo a los judíos, pues éstos ya habían acordado que, si alguien reconociese a Jesús como Cristo, sería expulsado de la sinagoga (Jn. 9,22).

Llegó la hora en que la comunidad debe asumir su plena identidad y testimoniarla delante del mundo. El grupo no puede más ser tenido como una secta dentro del judaismo; debe ahora manifestar su propia originalidad, sin embargo esto sucede en medio del sufrimiento y los dolores del parto (Jn. 16,21). Así pues, toda una página de la historia está siendo cerrada: todo aquello que fue portador de la búsqueda y de la esperanza de un mundo nuevo se rompió y ahora ofrece a todos las primicias de ese futuro: el *eschaton* entró en la historia. No obstante, por el mismo acto que se

libera el fruto maduro, se quiebra y se pierde el cascarón. Ahora las comunidades cristianas quedan expuestas a la arbitrariedad y la violencia de las potencias que gobiernan ese mundo. Ellas no pueden aparecer más como una secta del judaísmo, y aunque lo fuesen, ahora el judaísmo es rechazado y condenado en la sociedad imperial, él se hizo "religión ilícita", perdió sus privilegios. Las comunidades cristianas aparecen como aquello que ellas son de hecho.

Sabemos que esa posibilidad de tornarse objeto de odio y de reprobación por parte de toda una sociedad pasó a ser realidad ya con el Emperador Nerón, y ahora, al final del primer siglo de la era cristiana, con el Emperador Domiciano. Como todo grupo minoritario, el grupo cristiano quedó marginalizado, y de este modo, desprotegido, fue mucho más fácil perseguirlo. Comenzaron entonces a matar a los discípulos del Nazareno, "juzgando realizar un acto de culto a Dios" (Jn. 16,2). Tenemos conocimiento de que los juegos en los circos eran en su gran mayoría celebrados como culto a los dioses, motivo por el cual los cristianos, que no participaban de esas manifestaciones, eran llamados "ateos", como nos relata Suetonio en su obra histórica. La sociedad siempre necesita señalar grupos étnicos o sociales minoritarios para ser entregados a los instintos destructores y violentos de las mayorías ideológicamente dominadas por el poder vigente. Lo que había sucedido con el Maestro, acontece ahora con los discípulos.

"El siervo no es mayor que su Señor, si ellos me persiguieron, también os perseguirán" (Jn. 16,20). Nuevamente el discípulo es llamado al seguimiento hasta las últimas consecuencias.

Como en el conjunto de los dos capítulos anteriores, aquí también es recordada la promesa de Jesús:

> Cuando venga el Paráclito que os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la Verdad, que viene del Padre, él dará testimonio de mí. Y vosotros también daréis testimonio (Jn. 15, 26-27).

2.3. El Espíritu de la verdad (Jn. 16, 4b - 33)

Frente a la realidad seductora del mundo, dominada por el Príncipe del Mal, de la Mentira, de las Tinieblas, los cristianos poseen la certeza de la realidad fundamental y definitiva, aquella que tiene la consistencia y la garantía que viene de Dios. En el tribunal del mundo delante del cual los cristianos deben responder por su fe, ellos son asistidos por el Espíritu que es Paráclito (abogado de defensa), y El mismo va a confundir a las potencias de este mundo, envueltas por el Príncipe de las Tinieblas. Por cuanto el Espíritu de la Verdad denunciará el pecado del mundo, que fue rechazar al Enviado de Dios, y manifestará al Justo, que fue aquel que fue crucificado —y hasta hoy el único justo continúa siendo aquel que es crucificado—, él derrotará a Satanás, padre de la mentira (Jn. 16,8-11).

El Espíritu de la Verdad llevará los discípulos a la plena comprensión de aquello que ellos son y de su misión en el mundo, pues El es uno con el Padre y con el Hijo. Es esa la realidad que los actuales discípulos experimientan; sin embargo, una cosa es el saber teórico y otra es el saber práctico, y si muchas veces aceptamos teóricamente las situaciones, cuando aparecen en nuestra vida, nuestra actitud es muy diferente.

En esta presentación del Espíritu de la Verdad podemos notar de nuevo que El es para la comunidad la presencia viva de Jesús: "Todo lo que el Padre tiene es mío. Por eso yo les digo: el Espíritu recibirá de aquello que es mío, y os lo anunciará" (Jn. 16,15). Jesús no camina más con su comunidad, no obstante continúa presente por su Espíritu que se vuelve así el criterio de compromiso y de acción, pues "El no habla por sí mismo, sino que dice todo lo que El oyó..." (Jn. 16,13).

3. En el mundo, pero no del mundo

El capítulo 17 sirve de conclusión al Libro de la comunidad. Al igual que los capítulos anteriores, entrelaza las reminicencias de la práctica de Jesús y aquello que debe vivir la comunidad.

Es la oración de Jesús y el gran signo a ser vivido por los discípulos: la unión de todos. LLegó al hora de la manifestación plena de la gloria, Jesús cumplió su misión, los discípulos han de continuarla, y por eso también Jesús ora: "no ruego solamente por ellos, sino por los que por medio de su Palabra creerán en mí..." (Jn. 17, 20). Al dejar a sus seguidores, Jesús hace sentir su preocupación: "Padre Santo, guárdalos en tu nombre..." (Jn. 17,11).

Tres palabras claves articulan todo el texto. Si sonsideramos el deseo de la unidad expresado en la oración de Jesús, notaremos que únicamente tres veces aparece la expresión: "para que sean uno como nosotros" (Jn. 17,11); "por los que, por medio de su *palabra,* creerán en mí, a fin de que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti..." (Jn. 17,20-21); "yo les di la *gloria* que me diste, para que sean uno como nosotros somos uno..." (Jn. 17, 22). Así pues, aparecen las tres palabras claves de la unidad. En el *nombre* de *Dios* (= *Yavé*) la comunidad de los discípulos se consolida, alimenta su fe, dinamiza su mística. Es la fe en el Dios-Yavé la que consigue la unión entre los discípulos y no las leyes o determinaciones de las Iglesias o congregaciones de cualquier denominación que sean. La raíz más profunda de la fe se pierde en la comunión plena con el Padre, pues la Vida en plenitud: "es conocerte a ti, el Dios único y verdadero, y a aquel que enviaste, Jesucristo" (Jn. 17,3).

La fe viva se concreta en la acción, en la Palabra que es la voluntad del Padre manifestada y actualizada en Jesús: "Te glorifiqué en la tierra, concluí la obra que me encargaste realizar" (Jn. 17,4). La Palabra, *dabar* (Palabra-acción), vino a morar entre nosotros para posibilitarnos

"nacer como hijos e hijas de Dios", no por la sangre o por la voluntad humana, sino por la vida de Dios que Jesús vino a transmitirnos en abundancia. La Palabra es, por lo tanto, generadora de vida, y la vida es la realización plena de la persona en su humanidad —alcanzar la plena humanidad es alcanzar la meta fijada por el Padre, creador de todos. Ser plenamente humano es ser plenamente criatura de Dios. Los discípulos encuentran su unidad luchando por el mismo objetivo, por el mismo proyecto de vida.

Entonces brillará la gloria de Dios por la acción de los discípulos, como ya brotó y brillará totalmente en Jesús. La gloria, que es la manifestación de la presencia liberadora de Dios en la historia, se reveló en el Antiguo Testamento y en la práctica liberadora de Jesús, que lo condujo hasta la plena glorificación en la cruz. Hoy las comunidades van revelando esta presencia por su acción, por su práctica en favor de la justicia, de la libertad y de la vida, y solamente de esa manera el mundo podrá creer (Jn. 17,21).

Al asumir esa postura de discípulo de Cristo, la persona, inserta en el mundo, no vive más según los criterios de ese mundo sino según el espíritu de ese nuevo mundo surgido de un nuevo proyecto, cuya gloria ya se reveló en Jesús de Nazareth. Es exclusivamente por esos discípulos que Jesús ora (Jn. 17,9), pues sabe muy bien cuánto deberán de enfrentar y sufrir para permanecer firmes y producir los frutos esperados por el Padre.

Al concluir este breve estudio del Libro de la comunidad, percibimos cuán importante fue guardar para las comunidades futuras el Testamento de Jesús. El fue conservado, y al mismo tiempo releído, a la luz de los acontecimientos constantemente vividos.

Hoy, ¿cuáles son los signos que las comunidades cristianas deben manifestar al mundo para revelar la gloria del Padre? ¿Cómo vivir la fraternidad, esas nuevas relaciones de amistad? ¿Vale la pena insistir en mantener vivos los frutos de una comunión con Cristo en el mundo actual? ¿Dónde, en nuestra sociedad, están la mentira y las tinieblas? ¿Cómo el Príncipe de ese mundo aún hoy persigue y denuncia en el tribunal de la historia a los discípulos de Jesús?

Cualquiera que sea la respuesta que demos a estas preguntas, existe una certeza que permanece, después de releer estos capítulos del Evangelio según Juan: que no somos huérfanos, sino que el Espíritu de la Verdad habita en nosotros y está con nosotros. Por eso: "Yo les di un ejemplo: hagan la misma cosa que yo hice... Si vosotros comprendéis esto, y lo practicáis, seréis felices" (Jn. 13,16-17).

Bibliografía

Juan Mateos & Juan Barreto, "O Evangelho de São João". *Grande Comentário Bíblico.* São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

R. E. Brown, *A Comunidade do Discípulo Amado.* São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

Francisco Rubeaux, *Mostra-nos o Pai,* Série A Palavra na Vida. CEBI, 1989.

Francisco Rubeaux
Caixa Postal 1438
66017-970 Belém-PA
Brasil

"MI REINO NO ES DE ESTE MUNDO": ¿DE QUE SE TRATA?

Johan Konings

Estudio de Jn. 18, 28-19, 16: Jesús y Pilatos (comunidad juanina e Imperio Romano). Los judíos entregan a Jesús a Pilatos, y Pilatos entrega a Jesús a los judíos para que lo crucifiquen. El estudio se centra en 18, 33-38 y 19, 8-12: el poder de Jesús y el de Pilatos. El reino de Jesús no es de "este" mundo (mundo de los judíos y de Pilatos). Jesús no nos propone una fuga del mundo, ni un poder por sobre los poderes del mundo (Cristiandad), sino un poder en el mundo, para dar testimonio de la Verdad dentro de este mundo.

Study of John, 18, 28-19, 16: Jesus and Pilate (Johannine community and Roman empire). The Jews deliver Jesus to Pilate, and Pilate hands him over to the Jews to be crucified. The study centers on 18, 33-38 and 19, 8-12: the power of Jesus and of Pilate. The kingdom of Jesus is not of "this" world (the world of the Jews and of Pilate). Jesus does not propose flight from the world, or power over the powers of the world (Christendom), but rather the power, in the world, of testimony to the Truth at the heart of the world.

Jn. 18, 36: "mi reino no es de este mundo", parece inscribirse en una perspectiva de distanciamiento, si no de alienación, en relación al mundo. Proponemos que se lea el discurso juanino a la luz del "testimonio de la verdad" (18, 37) que es el amor-fidelidad de Dios manifestado en la práctica del don de la vida de Jesús (y de los cristianos: 1 Jn. 3, 16-18). Jn.

18, 36 explica entonces la no ascendencia del mundo sobre la práctica de Jesús y del cristiano. En vez de oponerse a la sana secularidad necesaria para el empeño transformador, la visión joanina presenta el reino no-mundano de Jesús como instancia trans-secular de nuestro empeño en el mundo.

1. Después, al igual que antes del colapso del socialismo real, nuestro subcontinente continua amarrado a una real y trágica estructura de explotación por parte de élites internas irresponsables y objetivamente criminales, respaldadas por los grupos financieros transnacionales que constituyen el real gobierno de un mundo cuyas estructuras políticas se muestran cada día más insuficientes para proporcionar un orden político y un bienestar digno a la población mundial.

Hace un cuarto de siglo, al leer en el contexto del Tercer Mundo la teología del mundo o de la realidad secular, favorecida por el post-Vaticano II, surgió la teología de la liberación histórica. Ella constituye prácticamente el referencial teórico —y la praxis liberadora, el referencial práctico— de muchos de nosotros que tratamos de leer las Escrituras de la tradición bíblica y cristiana a la luz del contexto histórico anteriormente señalado, y viceversa. La cristología producida en este contexto prioriza el "Jesús de la historia" como paradigma de la praxis liberadora, mediante una hermenéutica de analogía proporcional resumida en la fórmula *Jesús/ su contexto histórico = comunidad cristiana /contexto actual.* Es evidente que tal intento exige una revalorización del estudio del Jesús de la historia [1].

En este contexto hermenéutico, el evangelio de Juan no es muy bien visto. Un tiempo atrás ocurrió que un conocido teólogo de la liberación excluyó de su curso de cristología el evangelio de Juan por no ser relevante para la lectura de la narrativa de Jesús de Nazaret como paradigma de la praxis liberadora. Ya, al decir de Clemente de Alejandría, Juan describe a Jesús de manera "pneumática" y no "somática". Pero hay otra razón por la que Juan quedó marginado de la cristología liberadora, lo mismo que de la teología de la realidad secular en general. Su Jesús parece un extranjero en el mundo [2]. En el contexto latinoamericano, que llama al empeño histórico para la transformación de las estructuras de la sociedad, ¿qué hacer con un Cristo cuyo reino "no es de este mundo" (Jn. 18,36) y con seguidores que "no son del mundo" (17, 16)? Difícilmente se puede imaginar a un párroco

---

[1] Evidentemente, el Jesús de la historia no es abordado con los mismos intereses, o sea, en función de la misma relevancia, por un Renán en el siglo XIX, por un Käsemann en el post-bultmanianismo, o por la generación actual de los que buscan a "Jesús el judío"...

[2] El impulso para ver, por lo menos en determinado nivel de la génesis del cuarto Evangelio, al Jesús juanino como una figura celestial ("ingenuamente docetista") colocado por encima del escenario histórico, viene de Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joannes 17.* Tubinga, 1966 (especialmente: *El testamento de Jesús.* Salamanca, 1983).

que, luego de predicar una cuaresma de "compromiso cristiano en el mundo", aproveche la lectura de Viernes Santo (Jn. 18-19) para hacer una homilía sobre un "reino no de este mundo"...

El lector atento debe haber observado que acabo de relacionar la marginalidad de Juan en la teología de la liberación y en la teología de la secularización con el carácter a-secular del discurso juanino. Sin embargo, ¿no se opone la teología de la liberación a la teología de la secularización? Depende bajo que aspecto. Para la cuestión que aquí nos ocupa, es bueno tener presente que ambas tienen como raíz común la teología de la realidad terrestre o secular, la *theologia mundi,* sólo que leída desde un lugar sociológico diferente. La Cristiandad del Primer Mundo enfrentaba un problema que se ubicaba más del lado de la subjetividad: ¿cómo revalorar cristianamente la realidad secular tantas veces despreciada? El Tercer Mundo, mientras tanto, se enfrentaba con la horrorosa distorsión de las relaciones "objetivas" en el campo económico y social. No obstante es evidente que no sería posible enfrentar las distorsiones de la objetividad sin una sana valoración de la realidad secular. Ahora bien, es exactamente en el nivel de esta común y profunda raíz que se sitúa la aparente incompatibilidad de las mencionadas teologías con el "distanciamiento en relación al mundo" preconizado por Juan.

2. Antes de leer el texto del diálogo de Jesús con Pilatos, conviene enfocar ciertos conceptos del cuarto Evangelio. Cuando Juan habla del "mundo", él generalmente no piensa en el mundo cósmico, sino en el antropológico, el mundo de las relaciones, del empeño y de las ambiciones humanas. Muchas veces habla de esta realidad de una manera neutra, por ejemplo, cuando dice que Dios amó al mundo, envió su Hijo al mundo, etc. (Jn. 3,16-17); otras veces habla de manera negativa, entendiendo por "este mundo" a los que rechazan la misión de Jesús [3]. Sobre todo en este último sentido el término "este mundo" es marcado por la escatología judaica, que opone a este mundo (o este "siglo") la era venidera, el tiempo en que la voluntad de Dios será realizada en un "reino de Dios" inaugurado e instalado por su mesías o por una intervención directa de Dios en la historia humana, como la describen los apocalipsis. No es de extrañar que "este mundo", entonces, tome fácilmente el rostro de los poderes que lo dirigen. Estas resumidas consideraciones ayudan a comprender que la expresión "no es de este mundo" no apunta hacia una fuga de la realidad, sino hacia una nueva realidad del mundo, un "nuevo siglo". En Ap. 11,15, por tanto en el ambiente del cuarto Evangelio, la llegada de este nuevo

[3] No entramos en la cuestión de si el primer uso pertenece a un estrato literario más antiguo que el segundo. En todo este estudio, además, buscamos la comprensión de la redacción final del Evangelio de Juan, menos los agregados editoriales como el capítulo 21, etc. No consideramos las fases anteriores de su génesis. Pensamos que esta redacción final se dio en el mismo contexto que 1 Jn.

"siglo" es saludada con los términos "el reino del mundo del Señor (= Dios) y de su mesías *(kristos)*". Es el reinado de Dios "por los siglos de los siglos", eternidad que no se debe pensar como la infinitud geométrica del tiempo, sino como el tiempo por excelencia, el tiempo de Dios.

Ahora bien, es costumbre decir que el cuarto Evangelio abandonó la escatología apocalíptica y sustituyó el concepto del "reino" por el de "vida eterna". Aquí cabe prudencia. En primer lugar, Juan no abandonó totalmente el lenguaje de la escatología futura, aunque ésta no sea dominante y sí interpretada en el sentido de una vida eterna que comienza desde ya con la fe en Jesús. Esto quiere decir que lo que se espera ya comienza para quien cree. En segundo lugar, Juan habla poco del "reino", pero en los casos en el que el término aparece son muy significativos. Quien habla del reino en Juan es únicamente Jesús: una vez para iniciar la conversación sobre el nuevo nacimiento con Nicodemo (3,3-5), y la otra vez en nuestro contexto, Jn. 18,36. La razón es simple: solamente Jesús puede hablar del reino sin malentendidos. Por otro lado, las otras personas usan para Jesús el título de rey, en circunstancias y de modos diversos. Nunca Jesús asume este título para sí, y en nuestro texto él lo pone en la cuenta de Pilatos, aunque no lo niegue. La razón es la misma: los hombres entienden por "rey" una cosa diferente a Jesús. Por consiguiente él no asume esta designación, ni se deja llevar en este sentido (6,14-15).

3. Antes de considerar el diálogo con Pilatos debemos asimismo esbozar el contexto de comprensión de este diálogo. Este contexto es doble en la visión juanina. Pues Juan sobrepone al relato histórico de Jesús los desafíos de su propia comunidad y época. Habla al mismo tiempo de la realidad contemporánea de Jesús, y de las visicitudes de la propia comunidad cincuenta años después. Como la frase de Jn. 18,36 es dirigida al representante del Imperio Romano, podemos preguntar qué relevancia específica acarrea esto en ambos niveles.

Consideremos primero el tiempo de Jesús. Tenemos certeza histórica de que Jesús fue ejecutado con la anuencia del poder romano de ocupación, como subversivo, crucificado entre dos "bandidos", designación común para los revoltosos; el contexto de revuelta es confirmado incluso por las tradiciones respecto a Barrabás y del título de la cruz. La vida y la muerte de Jesús no fueron indiferentes al poder romano [4]. Y este tampoco dejó a Jesús indiferente. Aunque Jesús no haya comandado una guerrilla contra el Imperio, tenemos todas las razones para pensar que no excluía a éste de sus contundentes críticas dirigidas al poder tal como era ejercido contra la población oprimida de Galilea y de Judea [5]. No obstante la

[4] Cf. K. Wengst, *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo, 1991, págs. 9-10 (original: *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit*. München, 1986).

[5] Por ejemplo, el demonio se llama Legión (en latín), las observaciones críticas a la "paz" (= ideología romana), etc. No se debe decir que el artesano de Galilea no tuvo contacto

tradición evangélica nos habla antes del conflicto de Jesús con los herodianos y las autoridades religiosas y civiles de la comunidad judaica, ya fuera en el ámbito farisaico o en el sacerdotal-saducco. No falta quien sospeche que el silencio de los evangelios con relación al poder romano sea inspirado por la prudencia, ya que en la época de la redacción las relaciones de la comunidad cristiana con el Imperio comenzaban a tornarse tensas. Juzgamos sin embargo que tal silencio formó parte de la tradición desde el comienzo, porque de hecho Jesús entró en conflicto más directamente con las autoridades judaicas (los herodianos, los saduceos y, en el nivel de las sinagogas locales, los fariseos), las cuales de algún modo desempeñaban el papel de vasallos interpuestos entre el pueblo y el Imperio [6]. De modo que no sólo los romanos, sino en primer lugar los círculos dominantes de la sociedad judaica, tenían interés en la muerte de Jesús.

En Jn. 11,48-50 podemos hasta encontrar una lectura inteligente de aquello que la tradición evangélica transmite con unanimidad: que Jesús fue entregado a los romanos como consecuencia de una confabulación de las autoridades de Jerusalén. La comprensión juanina —poco importa que ella sea propiamente histórica o apenas "verosímil"— entiende que las autoridades (Caifás) vieron en el acto de entregar a Jesús a los romanos una manera de calmar al poder ocupante y de evitar sanciones contra el pueblo y el Templo. El poder romano era respetado y adulado, no por amor, sino por miedo y probablemente también por intereses ocultos.

Ya a nivel de la comunidad juanina a finales del siglo I, las relaciones son mejor conocidas. La comunidad rompió con la sinagoga judaica y estaba en una relación poco amigable con el Imperio, aunque todavía no existía la imposición del culto imperial con las consecuentes persecuciones. A pesar del conflicto entre el judaísmo y el poder romano, el cuarto Evangelio sitúa a ambos del lado "de este mundo" y acentúa la solidaridad entre los dos, solidaridad que ya encontramos expresada en la tradición evangélica más antigua. Muy probablemente la acentuación de esta solidaridad tiene en Juan un matiz irónico, dado que en el intervalo entre los días de Jesús y el tiempo actual, los romanos "pagaron" la amistad de los judíos con la destrucción "del Lugar (Santo) y de la nación" (cf. Jn. 11,48)...

4. Recorramos ahora brevemente la composición literaria en la cual se presenta la frase con relación al "reino que no es de este mundo": el diálogo con Pilatos en el relato de la Pasión.

Se sabe que el actual evangelio de Juan está formado por dos grandes partes; el "Libro de los signos" (capítulos 1-12) y el "Libro de la Gloria" (capítulos 13-20). En la primera parte, Jesús se presenta al mundo

---

directo con este poder, si fuera verdad que él creció en Nazareth, a cinco kilómetros de Séforis, ciudad romanizada que estaba en plena efervescencia en la juventud de Jesús.

[6] Lo que no quiere decir que todas compartían la ideología romana.

como profeta confirmado en su obra por signos que significan que Dios está con él, como lo explica bien judaicamente Nicodemo (3,2). Los signos provocan adhesión y rechazo. En la segunda parte las posiciones ya se encuentran tomadas. Es significativo en este sentido que el propio Satanás entra ahora como personaje activo en el drama (13,2.27). Pero es él justamente el que ya está vencido, porque llegó en la hora decisiva de Jesús (12,31), la hora de la manifestación de la gloria del Hijo del Hombre (12,23; 13,1; 17,1, etc.). Jesús revela ahora, a los que creen en él y le siguen, el sentido de su obra y destino —y de ellos—, y completa su obra "amando hasta el fin" de la vida entregada en la muerte (13,1; 19,30).

Esta segunda parte se halla construida según el esquema literario de las "despedidas", en el que la muerte es precedida por un discurso que es un testamento espiritual, muchas veces comentando lo que acontecerá en la ausencia del héroe. La muerte propiamente, Juan la narra siguiendo el esquema ya establecido del relato de la Pasión de Jesús, que él reproduce en amplio paralelismo con los evangelios sinópticos (capítulos 18-19).

En la narrativa de la Pasión se distinguen tres partes mayores: 18,1-27: Jesús preso y llevado a las autoridades judaicas; 18,28-19,16a: Jesús delante de Pilatos; y 19,16b-42: cruz, muerte y sepultura. La audiencia delante de Pilatos constituye la parte central del relato de la Pasión en Juian, quien le dedica el doble de espacio que los paralelos sinópticos [7], siendo que el material que Juan tiene en más cantidad consiste sobre todo en diálogos entre Jesús y Pilatos (18,29-38a; 19,8-10) y entre Pilatos y los "judíos" (19,4-7.12-15). En cuanto al material que Juan tiene en común con los sinópticos, la escena de Barrabás (18,39-40) es acortada [8], en tanto que el escarnio por los soldados es anticipado, sin duda por razones teológico-literarias (19,1-3) [9].

Juan organiza la "audiencia" de Jesús delante de Pilatos en siete escenas, que se distinguen conforme se desenvuelven fuera o dentro del pretorio: tal escenario es preparado literariamente por el versículo inicial 18,28, que explica por qué los judíos no entran en el pretorio. Las siete escenas se dividen en dos conjuntos de tres, articulados por una escena central (F = fuera e D = dentro):

[7] Veintinueve versículos contra 16 en Marcos.

[8] En este contexto Mateo introduce la muerte de Judas (27,3-10) y la intervención de la mujer de Pilatos (27,19); Lucas lo enriquece con la audiencia delante de Herodes (23,6-12).

[9] En Mc. 15,17-20a//Mt. 27,28-31a, esta escena se da después de la entrega de Jesús a los soldados, como inicio del suplicio final. En Juan ella precede a la decisión de Pilatos, lo que jurídicamente no es muy lógico, no obstante veremos que sirve muy bien a la construcción dramatúrgica y teológica del episodio.

A. Primer movimiento: los judíos entregan a Jesús a Pilatos:

I. 18,28-32 (F): los judíos entregan a Jesús a Pilatos

II. 18,33-38a (D): Pilatos interroga a Jesús respecto a su realeza

III. 18,38b-30 (F): los judíos piden la liberación de Barrabás

B. Punto culminante:

IV. 19,1-3 (D): Pilatos manda a torturar al "rey"

A'. Segundo movimiento: Pilatos entrega a Jesús a los judíos:

V. 19,4-7 (F): los judíos confrontados con su "rey"

VI. 19,8-12 (D): diálogo de Pilatos con Jesús sobre el poder

VII. 19,13-16a (F): los judíos proclaman a César su único rey

En este esquema, el escarnio de Jesús como "rey de los judíos" es el punto culminante de la arquitectura del texto, el centro del movimiento narrativo, sin embargo no constituye necesariamente el mensaje fundamental. Este se articula en todo el episodio. El primer movimiento (judíos > Pilatos) resulta, después de una investigación, en la presentación de Jesús como rey (vv. 37.39), coronado y vestido irónicamente como tal (19,2-3). En el segundo movimiento (Pilatos > judíos) este rey es rechazado por su pueblo a cambio por la incondicional sumisión a César (19,15c). Es en el cuadro de esta narrativa dramatizada que Juan injerta los diálogos que explican su visión del "reino" de Jesús.

El eje narrativo principal, visible especialmente en las escenas inicial y final (I y VII) es el siguiente: los judíos entregan a Jesús a Pilatos para que lo mande a ejecutar —con la disculpa de que ellos no pueden—, no obstante el resultado es la situación inversa: Pilatos *entrega* a Jesús a los judíos ("ellos") para que ellos lo crucifiquen (18,30 > 19,16a). Esta inversión posible porque los judíos se volvieron ejecutores de la voluntad de César, representada por Pilatos (19,15b). Ahora bien, esta aparente sumisión es el medio que ellos usan para imponer su voluntad al representante de César (19,12-13.14b-15). Sería con todo errado pensar que los judíos consiguen así realizar la voluntad *de ellos*. Lo que ellos realizan, en verdad, no es el plan de ellos, sino el de Dios. Con las mismas palabras que en 12,33 indican el modo como Jesús echará fuera al príncipe de este mundo, Juan observa en 18,32 —en un "comentario teológico" característico suyo— que ellos sirven de instrumentos involuntarios para

que se realice la "muerte-enaltecimiento" de Jesús en la cruz [10]. En el curso de la narrativa de esta audiencia se sitúan, en posición simétrica, los dos diálogos de Jesús con Pilatos (escenas II e VI).

5. *En el diálogo sobre la realeza de Jesús* (escena II, o sea: 18,33-38a), *siete* palabras, debidamente identificadas conforme son pronunciadas por Pilatos o por Jesús, se alternan hasta constituir uno de los diálogos más famosos de la historia de la humanidad.

a) El punto de partida es la pregunta de Pilatos de si Jesús es el "rey de los judíos" (v. 33) [11], tema político perfectamente aceptable en la boca del representante del mayor poder político del mundo. El término "rey", en el presente contexto, tiene un "sonido estéreo": en el oído judaico el resuena con todas las connotaciones mesiánicas perceptibles en 1,49; 6,14; 12,13s; pero para el gobernador romano suena a rebelión contra el Imperio, y no le causaría disgusto poder condenar a Jesús por subversión y convertirse así en un administrador modelo que hasta mereciese el codiciado título de "amigo de César".

b) Jesús (v. 34) responde preguntando de quién aprendió Pilatos ese título de "rey", que de cierto modo sorprende, pues Juan no menciona anteriormente que los judíos lo hubiesen alegado como acusación; es más: no presentaron acusación alguna hasta ahora [12].

c) Pilatos (v. 35) replica que habla de la misma manera que los que entregaron a Jesús: "tu nación y los sumos sacerdotes" [13]. Pilatos quiere saber entonces lo que Jesús hizo de hecho. Quiere verificar si Jesús es realmente un "malhechor". ¿Cuál fue su "praxis"?

d) Jesús (v. 36), sin haber respondido si él mismo se atribuye el título de rey, habla ahora de su "reino" (= reinado o realeza). Obsérvense las diferencias de lenguaje. Pilatos habla de rey, Jesús de reinado, atribuyendo a Pilatos el uso del término "rey" (v. 37b).

---

[10] Cuando Pilatos cede a sus instancias, Juan recuerda que es la hora de la inmolación del cordero pascual (19,14).

[11] Es conocida la diferencia entre "rey de Israel", confesión mesiánica del "verdadero israelita" Natanael (1,49), y "rey de los judíos", título que Juan pone irónicamente en boca de Pilatos, en el mismo nivel que el uso negativo de "los judíos" en Juan. Véanse los comentarios. En 6,14 el deseo del pueblo de hacer a Jesús rey es nítidamente equivocado, como lo muestran 6,15 y la secuencia del episodio.

[12] También aquí Juan supone conocida la narrativa tradicional, sinóptica, en la cual el mesianismo de Jesús fue la motivación de su condenación por los judíos (Mc. 14,61-64 y paralelos).

[13] Es una ironía: los judíos son llamados "nación", nombre que daban a los paganos, mientras que se denominaban a sí mismos como "pueblo". De hecho, a los ojos del mundo, representado por Pilatos, ellos eran apenas una etnía entre otras: cf. 11, 48ss, comentarios.

Si él es rey, lo es en un sentido bien determinado, que no es el de Pilatos, ni el de los judíos que lo enseñaron. Pues los judíos son "de este mundo" (¡8, 23!), no obstante ni Jesús ni su reino pertenecen al sistema de este mundo. Jesús aclara: dentro del sistema de este mundo sus "súbditos" [14] lucharían por él para que no fuese entregado a los judíos (v. 36b) [15]. Pero el reino de Jesús "no es de aquí", pertenece a otro ámbito (v.36c), que luego identificaremos como el del amor y la libre adhesión [16]. En Juan, la palabra "reino" es utilizada exclusivamente por Jesús y en contextos donde su interlocutor probablemente entendería otra cosa por ese término; 3,3-5 y 18,36 (tres veces). Nadie puede hablar del "reino" de Jesús sino él mismo, y él lo hará en el próximo turno del diálogo.

e) Pilatos (v. 37a) entiende que Jesús reivindica realeza, por tanto, que de cierto modo él es rey.

f) Jesús (v. 37bc) opone a la formulación de Pilatos ("Tú eres rey"), sin negarla, su propia definición de su misión. Comienza por la solemne doble expresión: "yo nací y vine al mundo" [17], y continúa: "para dar testimonio *(martyria)* a favor de la verdad": no meramente "dar testimonio de la verdad" en un sentido teórico, sino empeñarse como testigo a favor de la verdad en la lucha contra la "mentira", en el sentido de 8,32-59: convertirse en "mártir" en pro del reino de la verdad. Jesús termina declarando que los que "pertenecen a la verdad", es decir, este "reino" de la fidelidad de Dios opuesto a la mentira del sistema del mundo (ver adelante), escuchan su voz. Identifica de esta forma el reino de la verdad en el mundo: los que escuchan y cumplen su palabra, sus discípulos, la comunidad auténtica, a la cual el evangelio de Juan quiere animar.

g) No es de admirar que Pilatos quiera salir del juego, mostrándose, con un signo, digno representante del ascético mundo greco-romano: "¿Qué es la verdad? (v. 38a). No es una pregunta altamente filosófica. Sólo sugiere que quien está fuera de Cristo tampoco puede participar de su "lógica". La respuesta a la pregunta de Pilatos sería: "la vida y práctica de Jesús". No obstante esta respuesta, fuera del alcance de Pilatos, únicamente la puede dar el fiel que contempla el drama de Jesús. Pilatos se halla fuera del sistema de los jefes judaicos, pero también fuera del sistema del

[14] La misma palabra que los "guardas" del sumo sacerdote: 7,32.45.46; 18,3.12.22.

[15] Nueva ironía: lo peor que podría suceder al "rey de los judíos" sería ser entregado... a los judíos.

[16] Fue por eso que Jesús prohibió a sus "súbditos" usar la espada contra los "súbditos" de este mundo (18,10). Por la espada tal vez salvarían la vida física, si fuese preciso; sin embargo, hacer vencer al reinado de Jesús, ¡eso es imposible para la espada!

[17] El segundo verbo parece explicar el primero: el nacimiento de Jesús fue la venida al mundo del enviado de Dios.

Enviado del Padre: es "tierra de nadie", sin embargo queriendo ser de nadie, se convierte en cómplice de quien oprime la verdad por la "mentira".

6) El desarrollo narrativo continúa con la cuestión del motivo de condenación (*aitia,* tres veces en las escenas III y V), en la cual se incrusta la escena del escarnio de Jesús (IV), pensada aparentemente como una tortura para extraer de Jesús algún motivo para condenarlo. Pero en realidad esta escena, central en la composición, es una especie de entronización irónica del "rey de los judíos" (el término es usado aquí en 19,3 por tercera vez, después de 18,33 y 39). Si el término "reino" murió en el silencio de Jesús, el término "rey (de los judíos)" se torna ahora en la boca (19,14s) —y en la pluma (19,19ss)— de Pilatos el modo irónico de designar al hombre [18] que él entrega a los judíos. Delante de la tercera confirmación de la inocencia de Jesús, los judíos encuentran un motivo de condenación, por lo menos conforme a la Ley "de ellos" [19]: la afirmación de ser hijo de Dios (cf. 5,18).

A partir de esta sugestión, Pilatos abre la escena IV con un diálogo sobre el origen de Jesús (19, 8-9). Reconocemos el típico "de dónde" juanino. Si en la correspondiente escena II, Jesús habla del origen no-mundano de su reino, el mismo misterio envuelve ahora su persona. Y así como Pilatos no tenía la mínima percepción del reino de la verdad, también el diálogo sobre la persona y el origen de Jesús continúa por un camino diferente. Jesús, por consiguiente, no responde. Ningún no-creyente es capaz de comprender el "de dónde" de Jesús [20].

En vez de reconocer su no-saber, Pilatos reacciona al silencio de Jesús con una petulante afirmación de su autoridad (*exousia,* término repetido tres veces en los vv. 10-11), sugiriendo un no-saber de Jesús: "¿*No sabes* que tengo autoridad para crucificarte y autoridad para soltarte?" Jesús, a partir de su saber que trasciende el saber y la persona de Pilatos, le hace saber que la autoridad le es concedida "de lo alto" [21], de donde es el "reino de Jesús (cf. 18,36b). Pilatos es un subalterno; si entrega a Jesús para ser crucificado, no es por su propia autoridad, sino por una autoridad "de lo alto". Pues es plan de Dios que Jesús muera en el "enaltecimiento" de la cruz. El término que traducimos por autoridad *(exousia),* es usado por Juan exactamente en la palabra de Jesús diciendo que él tiene autoridad

---

[18] "Aquí está el hombre" (19,5), tal vez no pase de ser una manera común de Juan designar a cualquier persona.

[19] Juan acostumbra atribuir a la ideología del judaísmo este concepto de la Ley, como lo indica el uso posesivo en 8,17; 10,34; 15,25; 18,31.

[20] El "de dónde" de Jesús de su conocimiento, autoridad, etc., es sistemáticamente incomprendido por los interlocutores en el cuarto Evangelio: cf. la nota siguiente.

[21] Esta es siempre la respuesta respecto al "de dónde" de Jesús.

para dar y recuperar su vida, en conformidad con el mandato del Padre (10,17s) [22].

Completan la respuesta de Jesús las enigmáticas palabras: "Por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado". De inicio percibimos la ironía de esta frase: Pilatos es tan poco importante que ni siquiera es el principal responsable del mal que está aconteciendo... Pero, ¿de quién y de qué pecado mayor habla Jesús? Aquel que entregó a Jesús podría ser Judas, a quien Jesús llamó diablo (6,17) [23]. No obstante pueden ser también los judíos, que desde 18,28 están entregando a Jesús a Pilatos. Además, entre Judás y los judíos existe una notable solidaridad (ver 18,3). El término "aquel que me ha entregado" puede ser complejo e indicar el agente colectivo constituido por Judas, "los judíos" y todos los que rechazan a Jesús, pues esto es el pecado *(hamartia)* por excelencia (15,24; 16,9). Pilatos no encontró en él motivo de condenación *(aitia)*, sin embargo los "judíos" presentaron una acusación de *pecado* (en el sentido de atentado contra Dios): el hecho de Jesús llamarse "hijo de Dios" (cf. 5,18). Jesús declara ahora irrelevante el poder de Pilatos y sitúa en quienes lo entregan el *pecado* que estos atribuían a Jesús y a sus fieles (9,24s.35, etc.). Como en otras oportunidades, Jesús de acusado se convierte en acusador (por ejemplo, 9,40-41; cf. igualmente el Paráclito, 16,9).

7. La frase de Jesús: "Mi reino no es de este mundo", apunta a la realidad no-mundana de su reinado, que luego el describirá como la misión de testimoniar a favor de la verdad (18,36-37). Pilatos, no entendiendo (v. 38), continúa su investigación por el camino errado, en una parodia que muestra, casi surrealísticamente, la insuperable distancia entre "este mundo" y el ámbito en que se sitúa el reinado de Jesús. En el nivel de este mundo, Jesús es el precio de bagatela que las autoridades judaicas pagan por la amistad con los romanos [24] —precio que de nada sirvió, como bien sabe el lector que lee estas frases después que Jerusalén fue destruida sin piedad en el 70 d. C.—. Pero en el nivel de Jesús, su reinado y poder se efectúan en su misión de testimoniar por la verdad.

Debemos entender la "verdad" en el sentido semítico: lealtad, fidelidad, coherencia y firmeza en el pacto, en la amistad, en el amor. El reinado de Jesús es el reino de la veracidad del Dios fiel que se manifiesta en la práctica y en la palabra de Jesús (cf. 1,14). Es lo contrario de la mentira que Juan desenmascaró en el capítulo 8, y que se manifiesta en las

---

[22] La coincidencia en el uso de *exousia* es más significativa aún porque Juan usa el término relativamente poco (Mt. 10x, Mc. 10x. Lc. 16x, Jn. 8x).

[23] Normalmente Judas es llamado "aquel que entregaba *(traicionaba)*" y no "aquel que entregó *(traicionó)*", pero esta diferencia verbal quizá no sea relevante.

[24] Idea cara a Juan: cf. 11,47-53. Ahí Caifás es el instrumento involuntario del plan de Dios, como aquí lo es Pilatos; se percibe ahí también la alusión irónica al hecho de que los romanos hayan destruido el "lugar santo" en el 70 d. C. (ironía juanina).

intenciones homicidas (cf. 5,18, etc.; 8,37.40; 18,31) y en la práctica de "entregar" que permea el tramo 18,28-19,16a. El reino de la verdad es también la práctica del mandamiento que Jesús legó a los "suyos" como marca de pertenencia: el amor (cf. especialmente 15,9-17; 13,35). Así pues, las palabras "mi reino no es de aquí" (v. 36c) [25] no sugiere ninguna fuga del mundo, ni justifican la alienación política [26].

El testimonio de la verdad es el corazón del cuarto Evangelio. Este Evangelio, profundamente judaico, debe ser leído como una gran interpretación de los principales temas veterotestamentarios. Sin tener presentes estos temas, es difícil descubrir de qué trata Juan. De esta forma, la última parte del Prólogo busca el sentido *(midrash)* de un episodio central del Antiguo Testamento. Después de la infidelidad de su pueblo, Moisés quiere ver si Dios está aún con él: quiere ver su gloria (Ex. 33, en especial el v. 18). Dios le concede una entrevista, sin embargo no le muestra su rostro, aunque se deja ver las espaldas mientras pasa auto-proclamándose "rico en favor y fidelidad" (34,5-6). A esta manifestación se refiere Jn. 1,14, situándola en el *Logos* hecho carne. Aun cuando no fuera la cumbre literario-estructural [27], Jn. 1,14 explica sin duda el tema fundamental del Prólogo y de todo el Evangelio: la manifestación de la gloria de Dios en el *Logos*-carne. Ahora bien, "carne", en la antropología bíblica, no significa únicamente nacimiento humano, sino sobre todo precariedad y muerte. Jn. 1,14 no habla tanto del pesebre como de la cruz. Es en ésta que contemplamos las cualidades del más profundo ser de Dios: la gracia o "favor" y la verdad-fidelidad de los cuales el hijo unigénito está repleto [28]. Todo el Evangelio de Juan —y el último versículo del Prólogo lo anuncia expresamente— sirve para decir que el rostro de Dios que Moisés no pudo ver se nos manifiesta por su unigénito, que, el mismo, es Dios (1,18). Su obra es una progresiva manifestación de la gloria de Dios, siendo enmarcada por las señales (cf. 2,11; 9,3-5; 11,4-40) que, por eso mismo, como los *otot* del A. T., indican que "Dios está con él" (3,2). No obstante, la visión plena del Dios que está con nosotros se da en la hora de la glorificación de Jesús, en la hora de la cruz (14,9). En esta "hora" él muestra que Dios es "favor (gracia) y fidelidad (verdad)", amor fiel hasta

---

[25] Cf. la oposición entre "de aquí de abajo" y "de encima" (8,23).

[26] Por el contrario, llaman al cristiano a una lucidez política superior para percibir que lo que es de Dios en el ámbito político es exactamente la libertad, que posibilita la verdadera adhesión mutua (amor) de las personas en solidaridad y responsabilidad. Aunque Juan no pensó en esta aplicación socio-política, nosotros podemos pensar en ella.

[27] Algunos análisis de la estructura concéntrica del Prólogo ven el punto culminante en los vv. 12-13.

[28] Estos términos tienen en Juan una semántica semítica: "favor" puede significar gracia, amor, amistad, misericordia; "verdad" significa veracidad, firmeza, fidelidad, principalmente en la práctica.

el fin (cf. 13,1; 19,30). Lenguaje éste que encuentra eco en la lapidaria "definición" de 1 Jn. 4,8.16: "Dios es amor" [29].

Todo el relato evangélico de Juan debe ser leído en estos dos caminos que nunca se juntan: la lógica "de este mundo" y la lógica de la cruz-que-es-glorificación, "enaltecimiento" *(doxa, hypsosis)*. Pues es por su muerte en la cruz que Jesús da testimonio de la verdad, que no es otra cosa sino la cualidad fundamental del actuar de Dios. Y el hecho de que Pilatos, ya después de la declaración de 18,37, transforma a Jesús en un rey sometido al azote, es muy significativo para el espíritu global del Evangelio de Juan. Por la flagelación Pilatos colabora, sin saberlo, al testimonio de la verdad que Jesús realiza en su función "real" —si alguien la quisiera llamar así ("Tú dices que yo soy rey", 18,37)—. Y colabora incluso entregando a Jesús en las manos de los jefes judaicos (final del episodio: 19,16a).

8. Sobre este telón de fondo podemos situar ahora la comprensión que Jesús sugiere de su realeza, si quisiéramos llamarlo rey (que en Juan no parece ser el término preferido) [30].

Jesús responde a Pilatos (esto es, al lector, pues Pilatos es apenas una concha acústica) que, independientemente del título que se le da, su misión es dar testimonio en favor de la verdad. Esta verdad es nada menos que el amor fiel hasta el final, que es al mismo tiempo el ser profundo de Dios y la práctica de Jesús asumiendo la muerte por amor. Esta es la realidad que nos permite dar un contenido a su contrario, que sería: un reino "de este mundo", perteneciendo al ámbito de una historia humana autosuficiente y cerrada en sí misma. Lo que es "de este mundo" es lo contrario de aquello que Jesús cumple en toda su vida, en toda su "carne".

Observemos aquí que "de este mundo" es un genitivo de calificación y no de localización. "No del mundo" no explica el ser localizado fuera de determinado ámbito social, como lo prueba el juego de palabras "no del mundo, pero sí en (al) mundo" en 17,14-16. Explica, por un complemento de origen, la *pertenencia* en el sentido de cualidad interior, de índole, como "del diablo" en 8,44.

---

[29] "Definición" en un sentido poco griego; se trata antes de apuntar el amor como el ámbito de Dios, y por ende de la vida "en la luz", la vida de los fieles. Traduciríamos: "Dios es... practicar el agape". *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* No obstante esto no modifica nuestro razonamiento: donde Jesús manifiesta amor hasta el fin, ahí se tiene una visión humanamente más completa de Dios.

[30] Fuera de Natanael, quien llama a Jesús, honrosamente y con un inicio de verdadera fe, "rey de Israel" (1,49), el término solamente aparece en la boca de los galileos equivocados (6,15), de la inconstante multitud jerosolimitana (12,13.15), de Pilatos y de los soldados (en los episodios de la audiencia y del título de la cruz, 18,38-19,15 y 19,19-22). Conviene observar, sin embargo, que él es prácticamente idéntico a Mesías y *Khristós,* usado en 1,41; 4,25; 7,41; 9,22; 17,3; 20,31, etc.

El reinado de Jesús no está en relación de pertenencia con el mundo, no es conferido por este mundo; de lo contrario los secuaces lo defenderían. Basta leer Jn. 6,14-15 para ver un ejemplo de esto. Es una cuestión de ascendencia, de autoridad, como lo muestra el segundo diálogo entre Jesús y Pilatos (19,8-11). ¿Quién es el que "hace rey" a Jesús: grupos humanos movidos por intereses más o menos aceptables [31], o el Padre? Ahora bien, si es el Padre, su misión no es responder a las expectativas limitadas de grupos humanos, sino manifestar lo que ni el mismo Moisés pudo ver: la gloria de Dios que ama [32]. Es decir, dar testimonio de la verdad, y es lo que Jesús hará entregando su vida.

Se trata por lo tanto del origen y de la autoridad *(exousia)*, de la "competencia" de Jesús. Esta pregunta permea el Evangelio de Juan desde el inicio (por ejemplo 3,31-36) hasta el fin (13,3; 16,27-30; 17,8). En el momento de volver junto al Padre, Jesús recuerda una vez más el origen de su misión, que es Dios y sólo Dios.

Podemos ahora aproximar 18,36 a 17,14-19. En este último texto se dice que los discípulos no son del mundo. Se trata de esta misma pertenencia al Padre, en el contexto del mundo que rechazó la manifestación de Dios en Jesús. En ambos casos, tratándose de Jesús o de los "suyos", se quiere decir que el mundo no tiene ascendencia sobre el Hijo enviado por Dios, ni sobre los que el Hijo envia al mundo (17,18). Y podemos suponer que lo que se dice de Jesús y de los "suyos", se dice también de los suyos de hoy (Jn. 17,20 piensa explícitamente en las generaciones futuras). Que los "suyos" entendían su existencia en el mundo de esta forma, en la época en que el cuarto Evangelio recibió su forma actual, se puede ilustrar por un texto de 1 Jn. En la situación de distanciamiento del mundo ("si el mundo los odia", 1 Jn. 3,13; cf. Jn. 15,18), el autor preconiza el compartir fraterno de los "bienes de este mundo" como siendo "amar no de palabra y discurso, sino en obras y verdad" (1 Jn. 3,17-18). Más allá del término "mundo" —en los sentidos negativo y neutro, ambos usados por Juan—, encontramos ahí el término significativo que domina el diálogo de Jesús con Pilatos: "verdad" (cf. asimismo 3,19a). Mientras este concepto permaneció inaccesible a Pilatos y lo llevó a suspender la conversación, para la comunidad juanina él se convirtió en la clave "cristomórfica" de su práctica en el mundo.

9. La no-mundidad de Jesús y de los suyos, ayer, y de nosotros, hoy, sería entonces la pertenencia a Dios en nuestra relación con el mundo

---

[31] Decimos más o menos aceptables, pues no se condena formalmente a los galileos equivocados que quieren proclamar a Jesús rey en 6,14-15; su error no consiste en que desearan un mesías para resolver sus problemas, sino en que no entendieron la verdadera misión de Jesús.

[32] Cf. Y. Simoens, *La gloire d'aimer; structures stylistiques et interprétations dans le Discours de la Céne* (Jn. 13-17). Roma, 1981.

humano, sea este "neutro" (candidato a la salvación) o "negativo" (opuesto a esta oferta, "odiando"). Nada tiene que ver con rechazo o fuga del mundo, ni con un complejo de superioridad en relación a los poderes de este mundo (régimen de Cristiandad, supremacía de la Iglesia sobre el Estado, etc.). El "no ser del (o de este) mundo" significa pues la total alteridad de la misión que Jesús cumple y reparte con los suyos (Jn. 17,18) en relación a las fuerzas que dirigen nuestra actual estructura histórica ("este" mundo). Por otro lado, la expresión complementaria, "en el mundo", nos recuerda que el ámbito en que se cumple esta misión debe ser tomado en serio.

La no-mundanidad aparece así como "trans-secularidad", presencia de una instancia incondicional que orienta nuestra relación con la realidad secular hacia un sentido que nos es revelado desde fuera de nuestro sistema, abriéndolo a la paradoja de la realización de la vida por el don de la vida en pro del otro. No excluye una sana mundanidad o secularidad, ni la debida integración e inculturación en el mundo. Ni excluye, sobre todo, una sobria y realista actuación en el nivel de las relaciones y estructuras de este mundo, para, en medio de esta realidad, dar el testimonio del "extraño" amor que Cristo nos manifestó.

Johan Konings
Caixa Postal 5047
31611-970 Belo Horizonte, MG
Brasil

LA MUJER EN LA TRADICION DEL DISCIPULO AMADO

Elisa Estévez

Análisis del papel preferencial que tiene la mujer en el cuarto Evangelio. Encuentro de Jesús con la samaritana, a quien se revela en forma personal y es constituida misionera. La confesión mesiánica de Marta, más importante que la de Pedro, es el fundamento de una Iglesia construida sobre el testimonio apostólico de una mujer. María de Betania anuncia la muerte y resurrección de Jesús. María Magdalena, enviada a evangelizar a los 12, es el primer y más destacado testigo de Jesús resucitado. La madre de Jesús, es la discípula que recorre el camino desde Israel (Bodas de Caná) hasta la Iglesia (al pie de la cruz). El artículo invita a repensar la eclesiología desde la mujer.

Analysis of the preferential role which women have in the fourth gospel. Encounter of Jesus with the Samaritan: he reveals himself to her in a personal way, and makes her a missionary. Martha's confession of Jesus as Messiah—more important than Peter's—is the basis of a church built on the apostolic testimony of a woman. Mary of Bethany announces the death and resurrection of Jesus. Mary Magdalene, sent to evangellize the twelve, is the first and most outstanding witness of the resurrected Jesus. The mother of Jesus is the disciple who follows the path from Israel (the wedding at Cana) to the Church (at the foot of the cross). The article invites a rethinking of ecclesiology from the point of wiew of women.

Introducción

A lo largo de la historia, la Palabra de Dios ha sido fuente de Vida para todos aquellos que se han dejado seducir por su misterio. Iniciamos hoy un diálogo con los textos de la tradición juánica que están referidos a mujeres. Desde nuestro contexto latinoamericano, marcado por el sufrimiento y el dolor, pero a la vez, abierto a la esperanza, al compromiso y a la vida más allá de la muerte, queremos establecer un diálogo liberador con la Biblia. En este *kairós,* donde la mujer irrumpe en la historia consciente de su opresión secular, y a la vez consciente de su tarea insustituible en la construcción de una historia nueva y fraterna, queremos aportar nuestra reflexión, nacida del convencimiento de que la Palabra puede acompañar de un modo singular este proceso.

1. Contextualización histórica de la tradición del Discípulo Amado

La certeza de que el Crucificado está vivo (Hch. 2,32) fue decisiva para la formación de la Iglesia. Después del desconcierto y el sentimiento de fracaso de la primera hora (Lc. 24,17-24), los discípulos y discípulas de Jesús se reunieron de nuevo en torno al Resucitado. A la luz de su amor iniciaron la conformación de una comunidad que quería seguir las huellas de su Maestro y que se disponía a dar testimonio de su vida y de su muerte.

No obstante, este acontecimiento fundante no generó un movimiento uniforme, sino que dio origen a la constitución de distintos grupos que expresaron su fe con categorías diversas, y que no siempre estuvieron exentos de tensiones y conflictos. Por tanto, asistimos desde el origen de la Iglesia a la existencia de diversas tradiciones que, desde su peculiar *puesto en la vida* (establecido por coordenadas espacio-temporales, culturales, económicas, sociales...), intentaron dar respuesta a las expectativas, deseos y necesidades de los creyentes a la luz de la fe en el Resucitado.

R. E. Brown [1] ha distinguido tres épocas sucesivas a partir de la muerte y resurrección de Jesús: *época apostólica* (segundo tercio del siglo I), *período sub-apostólico* (último tercio del siglo I), y *período post-apostólico* (empieza a finales del siglo I). Los cristianos de la primera época contaban con la seguridad que les daba la permanencia aún entre ellos de testigos oculares del *acontecimiento Jesús.* Sin embargo, una vez que éstos desaparecieron se resquebrajó dicha seguridad y las primeras comunidades afrontaron el desafío de seguir caminando de un modo diferente. Hacerse como comunidad y construir el Reino de Vida desde la

[1] R. E. Brown, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.* Bilbao, 1986, pág. 15.

nueva situación creada por la muerte de los apóstoles y en fidelidad a los orígenes, exigió de ellos respuestas creativas. La Iglesia naciente afrontó este desafío y acogió, con dificultades, pero en apertura al Espíritu presente en las comunidades, la pluralidad de tradiciones que surgieron.

De este modo, dentro del *período sub-apostólico* distinguimos la existencia de cuatro grandes tradiciones: la paulina, la del Discípulo Amado, la de Pedro y, finalmente, la de Santiago. Como podemos darnos cuenta a esta última etapa corresponden la mayor parte de escritos de Nuevo Testamento, con excepción de las cartas auténticas de Pablo.

En el caminar de la Iglesia del siglo I, la tradición del Discípulo Amado desarrolló un pensamiento teológico sin precedentes [2]. Esta comunidad concibió su fidelidad a los orígenes vinculada estrechadamente al seguimiento. Ser discípulo/a de Jesús se convirtió para ellos/as en el núcleo de su espiritualidad encarnada.

2. Las mujeres en el cuarto Evangelio

Un recorrido por los textos de esta tradición nos revela la audacia de la comunidad juánica al referirnos su concepción del papel de las mujeres dentro de la estructura eclesial. Su actitud aparece reflejada en algunos episodios: la madre de Jesús (Jn. 2,1-12; 19,25-27), la samaritana (Jn. 4,1-42), Marta (Jn. 11,17-37), María (Jn. 12,1-8) y María Magdalena (Jn. 20,1-18) [3].

La valoración que esta tradición tiene de las mujeres es inseparable del desarrollo de su pensamiento acerca del Hijo único del Padre, del amor como vinculación definitiva y permanente con El, así como de su peculiar teología sobre el Espíritu, abogado y maestro de todo creyente. Por otra parte, el reconocimiento de las mujeres como discípulas cualificadas del Maestro, está ligado asimismo al momento histórico-social-religioso en el que esta tradición se desarrolla, tal y como veremos en el análisis de los textos.

2.1. La samaritana (Jn. 4,1-42)

El cuarto Evangelio nos va introduciendo progresivamente en el misterio de Jesús. En una dinámica de encuentros y signos milagrosos

---

[2] Si comparamos el cuarto Evangelio con los evangelios sinópticos, nos damos cuenta inmediatamente de las diferentes maneras de presentar a Jesús que tienen uno y otros. Igualmente si analizamos la eclesiología subyacente con el resto de los escritos del Nuevo Testamento, Como dice J. Ernst en: *Juan, retrato teológico*. Barcelona 1992, pág. 20.

[3] No nos detendremos en el relato de Jn. 7,53-8,11, porque se trata de un añadido posterior y no juánico (R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca, 1991, pág. 181.

sucesivos, El se va revelando a aquellos con los que se encuentra [4]; sin embargo, no todos alcanzan a comprenderle. Frente a su persona no existen posturas neutras: o uno confiesa su fe en El, como la samaritana (Jn. 4,15.19.25.42); o rechaza abiertamente su testimonio, como los *judíos* (Jn. 12,37).

En el capítulo 4, Juan nos aporta datos muy importantes para conocer los orígenes de la comunidad juánica. La escena se desarrolla en Samaría, concretamente en Sicar, donde "muchos de los habitantes de aquel pueblo creyeron en Jesús..." (4,39). No existe ninguna narración semejante en los sinópticos. Más aún: en éstos Jesús se muestra contrario a que sus discípulos proclamen el Reino entre los samaritanos (Mt. 10,5). En Lucas, tampoco los samaritanos quieren recibirlo (Lc. 9,52-55). La explicación hay que buscarla en los orígenes de la comunidad del Discípulo Amado (de mediados de los años cincuenta hasta los ochenta). En esta primera fase aparece un primer grupo constituido por judíos (algunos de ellos discípulos de Juan Bautista) que creyeron en Jesús como el Mesías davídico; y un segundo grupo, a) constituido por judíos que se manifestaban en oposición al culto del Tempo y que aceptaban algunos elementos del pensamiento samaritano, y b) constituido también por algunos samaritanos convertidos.

La fusión de estos dos grupos trajo como consecuencia el desarrollo de una cristología centrada en la pre-existencia de Jesús, lo que condujo al enfrentamiento con los judíos de la sinagoga (se sintieron amenazados en su concepción monoteísta), y a su posterior expulsión de la misma [5]. En este estadio la comunidad juánica se vivió como *un todo* en lucha con los de fuera [6].

La existencia desde el principio de grupos tan diversos conformando el tejido comunitario propició igualmente la aceptación no traumática de convertidos gentiles. La teología, como reflexión de la fe hecha por esta comunidad, tuvo necesariamente que ser más abierta, con más capacidad de acoger lo distinto y, sobre todo, más preparada para abrir caminos a la inculturación de la fe en otras culturas distintas a la judía. Este hecho favoreció también, desde nuestro punto de vista, la importancia que se da a las mujeres en esta tradición, puesto que el interés de este grupo de creyentes está puesto en hacer inteligible el mensaje de Jesús a toda persona, sea cual fuere su condición.

---

[4] "En el caso de los signos milagrosos... se reconoce que el milagro que subyace es del mismo tipo que el que se encuentra en los evangelios sinópticos... La diferencia narrativa juánica no procede del milagro, sino de la explicación del milagro por medio de un diálogo teológico interpretativo" (R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.*, pág. 29).

[5] A partir de la conversión de los samaritanos (capítulo 4), el conflicto con *los judíos* recorre todo el Evangelio de Juan.

[6] Por este motivo se vio motivada a reformular algunos conceptos, como por ejemplo el de "Israel", que a partir de este momento incluirá a todos aquellos que creen en Jesús.

El contexto anterior de Jn. 4,1-42 [7] nos ofrece algunas claves de comprensión del mensaje central de este texto. En primer lugar aparecen los *judíos* (2,18-20), incapaces de captar el significado profundo de su actuación en el Tempo. En el fondo se niegan a creer en El. En segundo lugar aparece la figura de Nicodemo, que ciertamente no entiende a Jesús (3,10). Su fe necesita todavía madurar [8]. En tercer lugar, la samaritana representa un paso más en el camino de la fe. Aún no confiesa a Jesús como el Primogénito del Padre en quien aparece su gloria, no obstante acoge su Palabra, se deja interrogar por ella ("¿Será el Mesías?", 4,29) y se dispone a anunciarla ("Vengan a ver un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho", 4,29).

El relato de la samaritana gira en torno a la declaración de Jesús en 4,10: "si conocieras el don de Dios...". En el diálogo establecido con la mujer va revelándose a sí mismo como ese don, que lleva a la salvación a quien cree en El.

Ahora bien, ¿quién es esta mujer tan singular? La narración de Juan nos aporta algunos datos. Se trata de una prostituta (4,18), es decir, una mujer marginada por la sociedad de su tiempo en razón de su condición de pecadora pública. Samaritana de nacimiento (4,7), sufre una nueva discriminación en relación al pueblo judío por pertenecer a un pueblo de herejes (4,9). Por tanto, se trata de una mujer cuatro veces marginada: por su condición de mujer, por su forma de vivir, por el grupo cultural al que pertenece y por la religión que profesa.

Pues bien, es a esta mujer concreta [9] a quien Jesús elige (15,16) como portadora de un mensaje de salvación para su pueblo. La misión entre los samaritanos se debe en primer lugar a ella (4,39). Ella siembra la semilla que otros cosecharán posteriormente (4,34-38). En el Evangelio de Juan la construcción de la Iglesia universal no tiene como protagonistas exclusivos a varones, sino que este servicio es compartido asimismo por mujeres concretas. Así parece desprenderse del uso que Juan hace de la expresión "por medio de la palabra..." (4,39.42). Se repite nuevamente en 17,20, pero esta vez aplicada a los discípulos. O sea, la comunidad de Juan cree en la complementariedad del hombre y la mujer en el trabajo misionero [10].

¿Por qué la elige Jesús? ¿Qué encuentra en ella para conferirle la misión de anunciarle? En sintonía con la teología juánica creemos que en

---

[7] R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.*, pág. 183.

[8] A lo largo del Evangelio lo encontramos en otros momentos (7,50; 19,39), donde ciertamente notamos el fortalecimiento de su adhesión a Jesús, una vez que hubo superado el miedo que le inmovilizaba.

[9] Ciertamente, la samaritana es símbolo de su pueblo, pero esto no oculta el hecho de que se trata de alguien bien concreto que precede a los apóstoles en su trabajo misionero (X. Pikaza, *La mujer en las grandes religiones*. Bilbao, 1991, pág. 179).

[10] R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.*, pág. 183.

ella se dan los rasgos del verdadero discípulo de Jesús, tal como aparecen descritos en el capítulo 15. La unión del discípulo con su maestro viene expresada con la imagen de la vid y los sarmientos. Sólo quien permanece unido a la vid puede dar frutos de vida. Con una imagen semejante aparece descrito el discipulado incipiente de la samaritana: ella está dispuesta a beber del agua que Jesús le da, la cual ha de convertirse en ella en "un manantial del que surge la vida eterna" (4,14).

Históricamente, hay que tener en cuenta igualmente que la comunidad juánica se abrió en un segundo momento a un mayor contacto con los gentiles (en torno al año 90 [11]). Esto significó un enriquecimiento mayor de su pensamiento con perspectivas más universales.

La samaritana es portadora de un mensaje de salvación que rompe con los límites impuestos por el judaísmo. En su diálogo con Jesús aborda una cuestión que nos parece esencial para la inculturación de la fe en nuestro contexto latinoamericano: ¿hasta qué punto el Evangelio está vinculado a las expresiones de fe de una determinada cultura? (4,20). La respuesta de Jesús abre un espacio de libertad y de crecimiento en la fe que "no está sujeto a condicionamientos de tipo cultural" (4,21) [12].

2.2. La confesión mesiánica de Marta (Jn. 11)

El diálogo que Jesús mantiene con Marta (11,17-27) forma parte del último y más importante signo que Jesús realiza en el cuarto Evangelio. Aquí El se revela como *resurrección y vida* (11,25) para todo el que cree en El [13].

Por su parte, Marta, en apertura radical a la Palabra del Señor, se deja conducir por El hasta llegar a a una aceptación total de su misión como generadora de vida en abundancia para todos/as. Su fe va creciendo hasta alcanzar la madurez del verdadero discípulo/a. Para ello tiene que superar conceptos arraigados en ella desde antiguo. En un primer momento descubre que no es suficiente su fe en Jesús como quien tiene el poder de realizar milagros (11,22). Tampoco es adecuada su fe como mujer judía que considera la resurrección como una realidad futura [14] (11,24). Guiada por el mismo Jesús llega a descubrir y acoger sin reservas el núcleo de la fe cristiana: la resurrección empieza a acontecer en Jesús mismo ("Yo soy"), y desde El es comunicada a todos los creyentes. La mujer cree y, por ello, se le posibilita la entrada en una Vida nueva que no se agota

---

[11] Período en el que fue escrito la mayor parte del Evangelio de Juan.
[12] Conferencia Episcopal de Guatemala, *500 años sembrando el Evangelio*. Guatemala, 1992, pág. 36.
[13] D. Michel, "Fe", en: *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1990, II, pág. 183.
[14] L. Coenen, "Resurrección", en: *Ibid*. Salamanca, 1987, IV, pág. 92.

mientras ella permanezca unida a quien es la Vida por excelencia. El evangelista la convierte de este modo en modelo para todos aquellos que quieren seguir a Jesús, en contraste con los miembros del Sanedrín que se niegan a creer en los signos que hace Jesús, buscando por ello su muerte (11,45).

Nos detenemos en la confesión de fe que hace Marta. Una confesión que encuentra su paralelo en Mt. 16,16-17. Los sinópticos la ponen en boca de Pedro. La mayor parte de las tradiciones presentes en la Iglesia del siglo I acentuaron el papel preponderante de los Doce (y especialmente el de Pedro), como maestros autorizados que aseguraban la fidelidad con los orígenes. La tradición del Discípulo Amado relativiza esta función magisterial en favor de una concepción que acentúa, en cambio, la importancia insustituible del discipulado [15]. La garantía de estar enraizados firmemente en la Persona de Jesús viene dada no por elementos extrínsecos —por ejemplo "maestros autorizados"—, sino por la calidad del seguimiento que se tenga. Es significativo el hecho de que en el cuarto Evangelio no encontremos el término *apóstol*. Este ha sido sustituido por el de *discípulo*. Todas aquellas personas que se han encontrado con Jesús y están dispuestas a caminar detrás de El, se constituyen en garantes de la tradición del Resucitado.

Si analizamos las afirmaciones reservadas a Pedro en la tradición juánica, nos encontramos con que ninguna llega al nivel de esta mujer de Betania. En Jn. 6,68-69 Pedro confiesa a Jesús siguiendo un modelo judío: "tú eres el Santo de Dios", una confesión que no termina de reconocer la mesianidad y divinidad de Jesús.

La confesión que Pedro hizo en Cesarea le valió el ser llamado "dichoso" por Jesús y el ser reconocido por la Iglesia naciente con autoridad. El cuarto evangelista no pretende negar este reconocimiento, sino que resitúa a Pedro colocándolo en la fila de los seguidores de Jesús. Su importancia vendrá dada, no por ser autoridad, sino por su adhesión a una persona. Marta, una mujer trabajadora (12,2), destaca por su gran fe, y su experiencia marca el camino para quien quiera seguir al Señor. Su condición de mujer no la excluye de ser reconocida como modelo de fidelidad para los creyentes. Sin embargo, ¿por qué la Iglesia posterior restó importancia a la confesión de fe de esta mujer, cuando es la misma que los sinópticos ponen en boca de Pedro?

2.3. El gesto profético de María (Jn. 12,1-8)

Un análisis del contexto próximo de este relato (resurrección de Lázaro y entrada triunfal de Jesús en Jerusalén) nos sitúa claramente en un

[15] R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.*, pág. 186.

ambiente pascual. La clave de interpretación de la unción de Jesús en Betania la encontramos en 12,7. Jesús mismo da luz al acontecimiento vivido: el gesto de María anuncia prolépticamente la sepultura de Jesús, inseparable, por otra parte, de su Resurrección.

A diferencia de los otros relatos de Juan donde aparecen mujeres, aquí no existe ningún diálogo entre Jesús y la mujer. Sólo nos queda el gesto realizado por ella como palabra reveladora. Entra en escena improvisadamente. El evangelista no necesita presentarla. Previamente nos había ya dado algunos datos: Jesús la amaba (11,5) y era hermana de Marta y Lázaro (11,1).

El amor de Jesús, experimentado por esta mujer en distintas ocasiones y, de un modo singular, en la resurrección de su hermano Lázaro, la mueve a realizar un gesto gratuito de amor. "Ella encarna a todos los que aman a Jesús con corazón sincero y agradecido" [16]. El amor como vinculación personal con Jesús es la seña de los auténticos discípulos. La unión es tan profunda que, con este gesto, María anticipa el hecho fundante de la fe de la Iglesia: la muerte y la resurrección del Hijo amado del Padre. Su gesto es anuncio y testimonio anticipado para el resto de los comensales del amor entrañable del Padre. Al secar con sus cabellos los pies de Jesús, queda empapada del mismo perfume, es decir, queda envuelta en ese misterio de amor que ha de ser Buena Noticia para todo el que cree [17]. También la *casa*, símbolo de la comunidad creyente, experimenta la presencia permanente del resucitado [18]. Una vez más la mujer es reconocida con el más alto grado por parte de la tradición del Discípulo Amado: su vinculación al Maestro por medio del amor es lo que la confiere su dignidad y su igualdad en la estructura comunitaria.

2.4. María Magdalena, el *apóstol de los apóstoles* (Jn. 12,10-18)

El texto de Juan nos describe la búsqueda de María Magdalena. Una búsqueda que nace del amor profundo que esta mujer siente hacia *su* Señor. Jesús se deja encontrar por ella y le da a conocer el significado pleno de su glorificación y filiación divina, así como de la nuevas relaciones fraternas inauguradas en su persona (20,17). Como en otras ocasiones, el evangelista nos presenta la adquisición de este nuevo conocimiento como un proceso al que la mujer se siente impulsada a consentir.

El relato nos presenta a María Magdalena con las mismas credenciales con las que Pablo justifica su apostolado [19]: por un lado, nos

---

[16] N. Calduch, "La fragancia del perfume en Jn. 12,3", en: *Estudios Bíblicos* 48 (1990), pág. 249.
[17] *Ibid.*, pág. 251.
[18] *Ibid.*, pág. 256.
[19] 1 Cor. 9,1-2; 15,8-11; Gál. 1,11-16. Cf. R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.*, pág. 184.

narra su encuentro personal con el resucitado y, por otro, el encargo que recibe de El de anunciarlo a sus hermanos. Ciertamente Pablo recibe el encargo de anunciar el Evangelio a todo el mundo, en tanto que María es enviada al grupo de los discípulos. No obstante, no podemos olvidar que en esta comunidad había ya personas provenientes del ámbito griego y del samaritano. Los estrechos límites del judaísmo estaban superados. Consecuentemente, la misión de esta mujer aparece como preludio de la misión universal de la Iglesia.

Nos interrogamos por la relación, descrita en el contexto precedente (20,1-9), de María Magdalena con Pedro y el Discípulo Amado. Por una parte, María Magdalena parece reconocer la autoridad de estos dos hombres en la primera comunidad, puesto que aun llegando primero al sepulcro y viendo rodada la piedra no entra, sino que va a comunicárselo a ellos (20,1-2). Pero, por otro, no es a ellos a quienes es concedido el encuentro personal con el resucitado, sino solamente a ella. Del Discípulo Amado se dice que *vio y creyó* (20,8). El es testigo del acontecimiento de la resurrección, sin embargo ella es testigo de la persona del resucitado (20,16); y por eso puede anunciarlo, y alentar de este modo, a la comunidad replegada en sí misma por el miedo a los judíos (20,19).

A María le es concedido este regalo porque permaneció a la espera del encuentro. El deseo tan fuerte de El la condujo en medio del dolor (20,11) y la ignorancia (20,13) a continuar la búsqueda hasta que hallara al *amor de su vida* (Ct. 3,1-4) [20]. Su interés no está centrado en un lugar vacío, por muy significativo que pueda ser, sino en una persona a la que se siente ligada de un modo exclusivo.

María reconoce a Jesús cuando se siente llamar por su propio nombre [21]. Al reconocerlo, ella le da el nombre *Rabboni,* Maestro, y por ende se reconoce a sí misma como discípula dispuesta a recibir de El un nuevo saber acerca de Dios. María pertenece al grupo de los que viven en estrecha relación de amor con Jesús —al mismo nivel que los Doce—, y que por ello participan de un conocimiento mayor del misterio del Padre. El Hijo Mayor es el único que conoce al Padre (3,13), y que puede darlo a conocer a los *suyos.*

El contenido del mensaje que María debe transmitir a los discípulos tiene una gran densidad. Ella es portadora de unas palabras que iluminan de un modo definitivo lo acontecido en Jesús, su muerte y resurrección. Asimismo esclarecen las enseñanzas de los *discursos de despedida.* La glorificación de Jesús en la cruz como el Hijo único del Padre ha significado para ellos un nuevo nacimiento que es obra del Espíritu (3,5; 19,30.34), y

---

[20] C. Bernabe, "Transfondo derásico de Jn. 20", en: *Estudios Bíblicos* 49 (1991), págs. 209-228.

[21] Gesto característico del Buen Pastor que conoce personalmente a cada una de sus ovejas (Jn. 10,3).

que los constituye en familia de hermanos, hijos de un mismo Padre (20,17).

En síntesis, María Magdalena es la encargada de certificar ante los hermanos que lo que Jesús había dicho que se cumpliría, se ha cumplido.

Ante este hecho no podemos menos de preguntarnos, ¿cómo es posible que la Iglesia haya relegado siempre a un segundo plano a esta mujer a quien Jesús privilegió haciéndola mensajera de una realidad decisiva para el caminar de la primera comunidad?

En realidad nos topamos con diversas causas. Algunas en razón de la secular infravaloración de la mujer. Y otras en razón del uso que los ambientes gnósticos [22] hicieron de este Evangelio, y en particular de este texto. María Magdalena llegó a ser considerada como "el testigo más destacado de la enseñanza del Señor resucitado" [23]. Creemos que el miedo de la Iglesia naciente a identificarse con pensamientos heréticos pudo influir, entre otras razones, para relegar a esta figura femenina, por otra parte, tan central en la tradición del Discípulo Amado.

2.5. La madre de Jesús (Jn. 2,1-12; 19,25-27)

La madre de Jesús aparece ligada significativamente al inicio (2,1-12) y al final del camino de Jesús (19,25-27). Aunque se trata de pasajes muy distantes uno del otro, están extrechamente relacionados como veremos a continuación.

En la boda de Caná, el evangelista narra el primer signo [24] realizado por Jesús, cuyo significado profundo se expresa en el v. 11: "así manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en El".

María ocupa en este pasaje un lugar central. En ella aparece representado el pueblo que desea la llegada del Reino de Amor, esto es, la plenitud de la salvación [25]. Su función no se halla determinada por el hecho de ser la madre física de Jesús, sino que su figura aparece reinterpretada en términos de seguimiento [26]. En esto, Juan sintoniza con los sinópticos (Lc. 8,19-21).

---

[22] Las cartas (año 100) dan testimonio de una escisión dentro de la comunidad juánica que culmina con la ruptura total de los grupos que se han creado, alrededor del siglo II. La mayor parte de quienes integraban la comunidad juánica se orientaron hacia el gnosticismo, en tanto que apenas un grupo minoritario se integró en la *gran Iglesia,* aceptando la necesidad de maestros autorizados que guiasen los destinos comunitarios.

[23] R. E., Brown, *La comunidad..., op. cit.,* pág. 185.

[24] Lo central del signo es que nos remite al que lo realiza. Cf. D. Hofius, "Milagro", en: *Diccionario..., op. cit.,* IV, pág. 92.

[25] I. Gebara-M. C. L. Bingemer, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: Um ensaio a partir da mulher e da América Latina.* Petrópolis, 1988, pág. 94. Existen diferentes motivos dentro de la narración que nos introducen en este ambiente mesiánico: "tres días" (2,1); el contexto de la boda; seis tinajas frente a la abundancia de vino; el término *hora* (2,4).

[26] R. E. Brown, *La comunidad..., op. cit.,* pág. 191.

María aparece como intermediaria entre Jesús y los invitados a la boda. Por un lado, ella advierte a su Hijo de la necesidad de la gente. Sus palabras son sólo una insinuación. Jesús, por su parte, reclama que su misión viene del Padre, y pareciera que no va a suceder nada. No obstante, la comunión de amor con el Hijo le hace pronunciar a María unas palabras que expresan su fe en El: "Hagan lo que El les diga". De este modo indica a los servidores el camino del encuentro con Jesús: en clima de escucha y de confianza en su palabra. Por tanto, María aparece reflejada como la madre que se pone al servicio del Reino. También ella acoge la palabra de su Hijo, y a partir de ese momento se dispone a hacer lo que El diga.

Al pie de la cruz (19,25-27), el evangelista nos narra un acontecimiento generador de vida para el grupo de creyentes en Jesús. Ahora sí que ha llegado la *hora* (13,1). Estamos asistiendo al cumplimiento del signo de Caná: ha llegado el momento de la salvación definitiva.

En esta escena María aparece rodeada de varias mujeres y del Discípulo Amado. Esta vez es Jesús quien da inicio al diálogo. Sus palabras van dirigidas a ella y al discípulo a quien tanto quería. El significado de este diálogo es confirmar que esta mujer, su madre, forma parte de la comunidad de sus seguidores. Además de madre, pasa a ser discípula.

> Ella es la primera creyente: así es primera en recorrer aquel camino que lleva de Israel (viejas bodas del mundo) hasta la iglesia (donde la recibe el discípulo amado que es signo de todos los discípulos). Esto significa que en la iglesia, comunidad del discípulo amado, el cristiano ejemplar y modelo de todos los creyentes ha sido y sigue siendo una mujer, la madre de Jesús [27].

Conclusión

La experiencia de vida y compromiso de la comunidad juánica nos invita a releer nuestra historia de hombres y mujeres con otras claves. En primer lugar, nos alienta a una revisión profunda para ver si el *amor* se encuentra en la base de nuestra organización eclesial como criterio decisivo en la distribución de tareas y servicios.

El amor genera igualdad y ésta se manifiesta, no en discursos perfectamente elaborados, sino en gestos concretos que la hacen creíble. Por ejemplo, la praxis concreta de las mujeres en el cuarto Evangelio contrasta con muchas de nuestras realidades: iglesias llenas de mujeres, pero dirigidas casi exclusivamente por hombres. Igualmente se impone revisar los criterios de selección de los textos para la liturgia o para el uso pastoral, pues muchas veces reflejan el carácter secundario que se le atribuye a la mujer en la Iglesia.

---

[27] X. Pikaza, *op. cit.*, pág. 178.

El compromiso en la construcción del Reino de Vida es asumido corresponsablemente por hombres y mujeres. Como hemos visto en los textos es un trabajo complementario, donde no se dan discriminaciones en razón del sexo. ¿Sucede así en nuestras comunidades?

La tradición juánica insiste en la vinculación personal con Jesús como base y fundamento de la Iglesia. Haber situado ahí el cimiento nos libera de viejos prejuicios que sitúan al hombre por encima de la mujer. La posibilidad de amar y ser amado no es privilegio de ninguno de los dos sexos. Quien ama es capaz de permanecer a pesar de cualquier circunstancia adversa, y de esto entendemos especialmente las mujeres. Por otra parte, el amor es la principal garantía de una inculturación del Evangelio en fidelidad a la tradición de Jesús.

Desde el principio las mujeres hemos comprendido este mensaje contenido en el Evangelio de Juan. Relegadas de los servicios de la Iglesia que tienen que ver con la autoridad y la enseñanza, hemos introyectado el seguimiento como clave fundamental en nuestro camino de liberación. A partir de aquí hemos desarrollado una espiritualidad de la resistencia que se mantiene hasta hoy. Como la de los pobres, nuestra resistencia es para tener vida y vida en abundancia (Jn. 10,10). Caminar tras las huellas del Maestro, en sintonía con su querer y con su hacer, nos fortalece en la decisión de seguir luchando por abrir nuevos espacios de participación para todas las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Unidas a los dolores y las esperanzas de los marginados y los empobrecidos, unimos nuestras fuerzas en la construcción de un mundo más humano y más justo para todos/as.

Elisa Estévez
6a. Calle 2-42, Zona 1
01001 Guatemala
Guatemala

AMOR QUE GENERA COMPROMISO

(Estudio de la estructura manifiesta de 1 Juan)

James Wheeler

Pistas para la comprensión de la teología de 1 Jn. a partir del estudio de su estructura manifiesta. La estructura propuesta descubre e ilumina los ejes y temas centrales de la carta. Especialmente esclarece el pasaje de 5,14-19 sobre los pecados que conducen a la muerte.

Suggestions for understading the theology of 1 John throug its manifest structure. The structure proposed here identifies and illimunates structural lines and central themes of the letter and, in particular, clarifies the passage on the sins which lead to death (5,14-19).

La estructura literaria de 1 Jn. sigue siendo una verdadera cruz para los intérpretes; el amplio espectro de las posiciones acerca de su estructuración abarca desde quienes sostienen que se trata de diversos elementos redaccionales sin un orden aparente, hasta quienes encuentran una estructura muy cuidada, pasando por las posiciones intermedias [1].

---

[1] Para una presentación de las propuestas de estructuración ver Segovia, F. *Love Relationships in the Johannine Tradition*. Society of Biblical Literature, USA, 1982, págs. 31-40; Segovia, F. "Recent Research in the Johannine Letters", en: *Religious Studies Review* 13 (1987), págs. 132-139.

La discusión no es solamente un problema exegético, sino que se derivan de él importantes pistas para la comprensión del mensaje y la teología de 1 Jn.

El uso de las estadísticas del N. T. [2] nos revela un hecho sorprendente: 1 Jn. está escrita sólo con 232 palabras diferentes, y este número se reduce a 207 si agrupamos palabras de la misma raíz. Esta constatación nos lleva a utilizar fundamentalmente el criterio lexemático [3] para la búsqueda de los paralelos y oposiciones de la estructura manifiesta. Sin embargo, en algunos pasajes se utilizan el criterio isotópico y el temático [4]. La estructura encontrada es la siguiente:

A 1:1-4 Manifestación y anuncio de la Vida Eterna.

B 1:5-2:2 Fidelidad y justicia de Dios para perdonar pecados.

C
- a 2:3-14 El que ama al hermano permanece en la luz.
- x 2:15-17 No amar al mundo.
- a' 2:18-28 Permanecer en la Vida: el que confiesa-el que niega a Jesús el Hijo.

D 2:29-3:10 Criterio de discernimiento: praxis correcta: hacer la justicia.

X
- a 3:11-16 *Revivir por medio del amor.*
- b 3:17-18 *Amor verdadero incompatible con riquezas.*
- b' 3:19-21 *Responsabilidad frente a Dios.*
- a' 3:22-24 *Síntesis del proyecto de 1 Jn.: creer en Jesucristo su Hijo y amar al hermano.*

D' 4:1-6 Criterio de discernimiento: correcta predicación: la encarnación.

---

[2] Alan, Kurt, ed. (en colaboración con H. Bachmann y W. Slaby). *Vollständige Konkordanz zum griechishen Neuen Testament;* Band II: *Spezialübersichten.* Berlin, N. Y., 1985 [2]), cf. la columna dedicada a 1 Jn. en la sección del vocabulario completo.

[3] El criterio lexemático utiliza las repeticiones, oposiciones y paralelismos de palabras, como así también la concentración de "palabras clave" para la delimitación y estructuración de las unidades.

[4] El criterio isotópico se basa en la repetición por redundancia de ciertos rasgos mínimos para establecer las relaciones entre diferentes partes del texto. El criterio temático lo hace por la recurrencia a un mismo tema.

	a 4:7-5:3	El que ama al hermano permanece en Dios.
C'	x 5:4-5	Fe que vence al mundo.
	a' 5:6-13	Testimonio de la Vida: el que cree-el que no cree en el Hijo de Dios.

B' 5:14-19 Confianza en el perdón de los pecados.

A' 5:20s Jesucristo: verdadero Dios y la Vida Eterna.

Cada uno de los segmentos de esta estructura tiene a su vez su propia organización, que no detallaremos aquí. Analizaremos algunas cuestiones centrales y sacaremos conclusiones de las relaciones que se observan en la estructura global.

1. Eje AA': manifestación que capacita para el anuncio

El segmento A es el frontispicio de una obra literaria y nos ofrece claves acerca de cómo leer e interpretar la obra; por esto podemos decir que se trata de un verdadero protocolo de lectura, paso obligado para llegar al resto del escrito.

En A se desarrolla un compendio de la historia de la salvación a través de los tiempos de los verbos empleados. Comienza con la situación de la Vida antes de su manifestación, con verbos en imperfecto: "era desde el principio" y "estaba vuelta hacia el Padre"; luego los verbos en aoristo que expresan el hecho histórico puntual de la manifestación y su constatación práctica: ver y tocar. Se continúa esta historia con los verbos en perfecto escuchar (dos veces) y ver (tres veces), que expresan no solamente la constatación del hecho histórico sino también el efecto de la acción en el presente, esto es, la capacitación para la realización del anuncio; y esta continuidad en el presente que completa la capacitación se expresa en la comunión con el Padre y con el Hijo. Finalmente desemboca en los verbos en presente indicativo, que desarrollan el proyecto de anuncio que se concreta en un proyecto escriturístico, y los verbos en presente subjuntivo que expresan la respuesta esperada: tener comunión y alegría plena.

Notemos que la combinación verbal perfecto + presente se encuentra en el centro de la estructura del segmento A (1:2b), donde se retoma la percepción por medio del verbo ver y se expresa el programa narrativo de todo el escrito: el testimonio y anuncio de la Vida Eterna.

Así pues, el acontecimiento histórico de la revelación de la Palabra es a la vez memoria y anuncio. El texto no describirá el hecho histórico, sino que anunciará el mensaje a una situación nueva y reclamará una respuesta en la perspectiva del anuncio realizado.

El énfasis dado en A a la manifestación histórica y su percepción tactil adelanta ya el énfasis dado a la encarnación en este escrito. Y en relación a esto podemos comprender la advertencia en A' (5:21) de guardarse de los ídolos-imágenes: son las falsas presentaciones de un Cristo inmaterial [5].

La fórmula "su Hijo Jesucristo" aparece completa en A, A' y en la sección central de la carta Xa' (3:23), sintetizando el proyecto de 1 Jn. La identificación que se puede ya anticipar en A de la Vida Eterna con Jesucristo su Hijo, adquiere toda su fuerza y explicitación en A': "Jesucristo su Hijo, verdadero Dios y la Vida Eterna" (5:20) [6].

2. Eje BB': perdón que genera y sostiene la comunidad profética

En BB' se paralelizan varios elementos que es necesario resaltar. Los dos segmentos están delimitados por sendas inclusiones que manifiestan la confianza en Dios para el perdón de los pecados: en B se relacionan 1:5-7 y 2:1-2, y en B' 5:14-15 con 5:18-19. En los dos segmentos se observa la recurrencia de términos como "pecar", "pecados" e "injusticia". La pareja opuesta "luz-oscuridad" en B, es retomada mediante la oposición "vida-muerte" en B'. Esta identificación no es artificial, sino que es una propuesta del texto mismo. En 2:10 se plantea la ecuación *permanecer en la luz = amar al hermano,* y en 3:14 *estar en la vida = amar al hermano* (notemos de paso que ambos textos citados son centros de sus respectivas subestructuras), de donde pueden ya deducirse las equivalencias *luz = vida* y *oscuridad = muerte*. A partir del centro de la carta (3:11-24) únicamente se utilizará la oposición *vida-muerte,* que reemplaza de alguna manera a *luz-oscuridad,* pero con un sentido mucho más fuerte y concreto.

En el centro de B aparece la afirmación importante de Dios como fiel y justo. El origen de estas expresiones las debemos buscar en el A. T., en el contexto de la Alianza celebrada entre Yavé y su pueblo. Encontramos estas afirmaciones en Ex. 34:6s (LXX), cuando Dios vuelve a dar a Moisés las tablas con los mandamientos. También en Dt. 7:9 y en Dt. 32:4 (LXX) se dice que Dios es fiel, y mantiene su Alianza a pesar de los pecados del pueblo. Asimismo podemos encontrar numerosas citas en los Salmos (LXX).

---

[5] Para tener una percepción de las ideas de los oponentes, citamos este párrafo de los "Hechos de Juan". Juan dice: "A veces, cuando lo tocaba [a Jesús], encontraba un cuerpo material, sólido, y otras veces, la substancia era inmaterial y como si no existiera". Citado por Goodspeed, *Introducción al Nuevo Testamento*. La Aurora, Buenos Aires, 1947, pág. 235.

[6] Uno de los pocos pasajes del N. T. donde a Jesucristo se lo llama explícitamente "Dios".

En el N. T., *fiel* es utilizado para Dios (1 Cor. 1:9; 10:13; 2 Cor. 1:18; 1 Ts. 5:24; Hb. 11:11) y para Jesucristo (2 Ts. 3:3; 2 Tm. 2:13; Hb. 3:2.5; 10:23; Ap. 1:5; 3:14; cf. también 19:11).

En el pasaje que nos ocupa es justamente la fidelidad y justicia de Dios, manifiesta a través de la obra de Jesucristo, el fundamento para la confesión de los pecados.

En 1:1-4 resulta el fuerte énfasis en la manifestación histórica de la Palabra de Vida-Jesucristo. Este pasaje viene a ser un prólogo histórico que anuncia la gesta salvífica que Dios hace con su pueblo y que garantiza la Nueva Alianza. Esta se realiza asentada en la manifestación de Dios en la corporeidad de Jesús, y es sellada con su sangre (1:7).

Hay otros motivos que refuerzan el contexto de Alianza. La afirmación "Dios es Luz", además de otras resonancias, recuerda la manifestación luminosa de Dios en el Sinaí frente a Moisés y al pueblo (Ex. 24:17). La referencia al camino, en luz o en oscuridad, nos remite a las bendiciones y maldiciones luego de concluida una alianza. El mandamiento que sintetiza el proyecto de 1 Jn. en 3:23, amar al hermano y confesar a su Hijo Jesús como el Cristo, son las regulaciones de la Alianza: el reconocimiento de la acción de Dios y la acción del creyente.

2.1. El alcance del perdón

Con estos elementos centrales y las relaciones establecidas, se puede encontrar alguna luz para la interpretación del segmento B', tan debatida por los exégetas.

B' no afirma que haya pecados que sean imperdonables porque irremediablemente causan la muerte (5:16d). Dice sí que para esos pecados no hay intercesión, tema del segmento B'. Esto no niega la posibilidad de confesión y perdón afirmada en B. La comunidad del pacto se autocomprende como una comunidad proyectada hacia el mundo, con una misión liberadora. Así se lo afirma al referirse a la acción de Jesucristo en 2:2 como dirigida a "todo el mundo", lo mismo que en 4:9 y 4:14, y al comprender su propia misión en estos términos: "así como Aquel somos en este mundo" (4:17c). Y por otra parte también se entiende como una comunidad rescatada de la muerte, como lo indica 3:14. Textualmente no hay pruebas para afirmar que tales o cuales pecados son imperdonables. Por el contrario, se afirma el poder de Jesucristo para el perdón y la unión del perdonado a la comunidad.

2.2. Los pecados que conducen a la muerte

El otro problema es saber cuáles pecados conducen a la muerte. En esto el texto nos ofrece criterios claros, resaltados por su posición estructural.

En el centro del segmento Xa se aquipara *no amar* con *permanecer en la muerte,* que es una explicitación mayor del criterio de discernimiento dado en D: el hacer la justicia. Estos dos segmentos se encadenan y relacionan por la frase bisagra de 3:10b: "y el que no ama a su hermano", que prepara y anticipa el tema que será desarrollado en Xa.

Por otra parte, en el centro del segmento Xa' (3:23) se sintetizan las dos regulaciones de la alianza, como ya dijimos, pero con el interés desplazado hacia la correcta confesión acerca de la encarnación.

Jesús es el Hijo y el Cristo, será retomado mediante el gozne 3:24c: "por el Espíritu que nos ha dado" en la sección siguiente D', como criterio de discernimiento excluyente, en el contexto de la prueba del verdadero y falso profeta.

En el centro de D' (4:2s) está expresado este criterio en forma de quiasmo:

a 4:2 en esto conoced el Espíritu de Dios:

b todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios.

b' 4:3 y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios

a' y éste es (el espíritu) del anticristo.

El énfasis en la encarnación viene resaltado por la paralelización de "Jesucristo venido en carne" con "Jesús" en los segmentos b y b'. Lo tajante del criterio y su relación con estar en la muerte se expresa por oposición en 5:12: "el que no tiene al Hijo de Dios, la Vida no tiene".

Queda claro entonces que "pecado que conduce a la muerte" está asociado con no amar y no confesar la encarnación o reconocer la acción histórico salvífica de Dios en Jesús.

No queda tan claro cuáles sean aquellos pecados que no conducen a la muerte y por los que se llama a la intercesión. Notemos que el énfasis que se hace es de la diferencia de pecados y no sobre la actitud del pecador, como podría ser obstinación o descuido (actitud subjetiva). No es este el lugar para debatir esta cuestión, sin embargo una pista la puede dar la necesidad de compensar la distinción tajante entre mundo y comunidad para que no se transforme en soberbia y suficiencia de ésta. Por otra parte, para tener en cuenta —y aquí argumentamos desde nuestra práctica comunitaria concreta— los múltiples conflictos que surgen en el seno de la comunidad y las inseguridades que generan. Como indicio de esto tenemos la cantidad de pasajes que en 1 Jn. tienden a fortalecer la confianza de la comunidad (1:9; 2:28; 3:3. 5.8cd.14.20b.21; 4:9.10.14; 5:4.14.18), y por otro lado los que reflejan la duda o inseguridad (1:8; 2:1; 3:20a; 5:16de).

3. Eje CC': confesión comprometedora y amor confesante

Con este eje nos introducimos de lleno en el problema central de 1 Jn., que es la relación entre el amor al hermano y fe en Jesucristo encarnado. Como vemos en la estructura manifiesta de este eje, ambos aspectos, el praxeológico y el teológico, aparecen envolviendo los centros que tratan sobre el mundo y la relación de la comunidad con él, contribuyendo a recargar el sentido de la distancia mundo-comunidad. No obstante, 1 Jn. no afirma uno y otro aspecto separadamente y como elementos inconexos entre sí. No es mera yuxtaposición, sino una relación de equivalencia entre lo teológico y lo praxeológico.

Veamos cómo se expresa esto en el texto. En primer lugar notamos que en ambos centros hay un rechazo del mundo; en Cx la oposición es *amor del Padre-amor al mundo,* como amores mutuamente excluyentes que no pueden estar simultáneamente en la comunidad, sentido que es igualmente reforzado por la propia estructura manifiesta del segmento, la cual presentamos a continuación:

a 2:15a No amar al mundo: límite al amor.	
b 2:15b Amar al mundo.	Motivo de la limitación
c 2:15c No estar en el amor del Padre	
x 2:16a *Lo que hay en el mundo*	*Especificación del límite del amor.*
c' 2:16b No es del Padre	
b' 2:16b sino del mundo	Motivo de la limitación
a' 2:17 Mundo pasajero-permanecer por hacer su voluntad:	alternativa al amor al mundo

El tema es retomado en C'x, pero ahora se presenta la victoria sobre el mundo por creer que Jesús es el Hijo de Dios.

En segundo lugar, la relación entre *Dios es Luz* y la equivalencia *amar al hermano = permanecer en Dios* de 2:10 (centro del segmento Ca) son retomadas y desarrolladas en el segmento simétrico C'a por medio de *permanecer en Dios = permanecer en el amor* (4:16bc).

Se podrían citar más casos de la paralelización y equivalencia de aspectos teológicos y éticos, sin embargo baste como muestra final la excelente inclusión que hacen los versículos 4:15-16;

2:15 Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios
Dios en él permanece y él en Dios

2:16 y nosotros hemos conocido y creído el amor
que Dios tiene en nosotros.

Dios es amor
y el que permanece en el amor en Dios permanece
y Dios en él permanece [7],

donde la fórmula de mutua permanencia aparece ligada por un lado a *confesar a Jesús el Hijo de Dios,* y en el otro segmento a *amar.* En el centro se entrecruza lo relacional y cristológico en la formulación *hemos creído el amor.*

El amor de Dios hacia nosotros es un amor que engendra praxis de amor entre nosotros, y si no existe tal praxis el amor que Dios nos tiene no está en nosotros.

A su vez, el amor nuestro a Dios sólo es posible y se verifica en nuestro amor al hermano. Si no existe el amor mutuo, entonces el amor a Dios es un mero decir (4:20). *Esto es, en la praxis concreta de amor se verifica, realiza y completa tanto el amor que Dios nos tiene como nuestro amor a El.*

En esta perspectiva no es importante discutir, cuando nos referimos a *amor de Dios,* acerca de si se trata de un genitivo objetivo (Dios es el objeto) o de un genitivo subjetivo (Dios es agente). El amor al mundo rechaza el amor que Dios nos tiene, y como una negación del amor al hermano, imposibilita y niega nuestro amor a Dios.

Hay que resaltar todavía un elemento más en cuanto al amor al hermano, y es el pasaje importante donde se hace la concresión más clara del sentido del amor: el compartir los bienes (3:17). La palabra *bíos* (bienes, riqueza) aparece únicamente dos veces en 1 Jn.: una vez en un contexto negativo, como jactancia (2:16a), y otra en un sentido positivo como posibilidad de satisfacción de la necesidad del hermano. En un caso la expresión contiene el sema "separación", y en el otro "comunión".

Queda muy claro cómo un Jesucristo desencarnado es un justificativo ideológico encubridor de la falta de compromiso con el hermano; y cómo un Jesucristo encarnado es un móvil para la ética del amor y no mera proyección ideológica.

1 Jn. muestra cómo funciona la fabricación de ídolos (5:21) para la justificación de intereses egoístas, y cómo la auténtica revelación moviliza a los fieles.

James Wheeler
Chacabuco 641
1876 Bernal
Buenos Aires
Argentina

[7] En la traducción hemos mantenido el orden de los términos en griego.

EL AMOR EFICAZ, UNICO CRITERIO

(El amor al prójimo en la primera carta de San Juan)

Raúl H. Lugo Rodríguez

Sólo el amor convierte en milagro el barro
Silvio Rodríguez.

A don Sergio Méndez Arceo,
maestro del amor eficaz y
patriarca de la solidaridad.

Este es un estudio sobre la centralidad de la noción "amor al prójimo" en la primera carta de Juan. Resaltan dos notas: a) el amor es el único criterio de la autenticidad cristiana; b) el amor, o es eficaz, o no merece llamarse amor. Sólo este amor al prójimo, que en la hermenéutica latinoamericana se identifica con amor al pobre, puede salvarnos de las tendencias actuales que tratan de reducir la vida cristiana a un asunto del intelecto o del sentimiento religioso.

This is a study of the centrality of the idea of "love of neighbor" in 1 John. It emphasizes two points: a) love is the only measure of authentic Christianity; b) love is either effective, or doesn't deserve to be called love. Only this love of neighbor, which in the latinamerican hermeneutic is identified with love of the poor, can save us from current tendencies which try to reduce Christian life to a matter of intellect or of religious sentiment.

Introducción

Entre las llamadas "cartas católicas" o "cartas generales", que tienen como característica que las unifica el hecho de no pertenecer al cuerpo de cartas atribuidas a San Pablo, figuran las tres cartas de San Juan. Sin embargo pocos autores modernos tratan estas cartas en sus estudios junto con las otras, porque prefieren unirlas al estudio del evangelio de Juan y al libro del Apocalipsis. Esta decisión no es gratuita: cierto parecido en el vocabulario teológico, un trasfondo litúrgico común (algo menos evidente en las cartas) y un ambiente vital similar, permiten que las cartas de Juan, el evangelio de Juan y el libro del Apocalipsis se agrupen en una unidad que ha dado en llamarse *corpus johanneum* [1].

Desafortunadamente, la revaloración del Jesús histórico en la teología de nuestro continente ha llevado a la relegación de la obra de Juan como "demasiado espiritual". El evangelio de Juan —por ejemplo— es visto con recelo, como una teologización posterior de la vida y predicación del Maestro de Nazaret que le robara su mordiente histórica, de suerte que los estudios bíblicos que tratan de aplicar al Evangelio una nueva hermenéutica desde la perspectiva de los pobres, se limitan casi en su totalidad a los evangelios sinópticos, especialmente los de Marcos y Lucas. Y digo desafortunadamente, porque la literatura joánica contiene vetas privilegiadas de reflexión que pueden iluminar el camino de la Iglesia de los pobres.

La pretensión de este artículo es, precisamente, rescatar un aspecto de la literatura joánica que puede resultar un incentivo eficaz en la marcha de nuestras comunidades: del estudio de la primera carta de San Juan puede legítimamente deducirse que para los cristianos no hay criterio de fidelidad y coherencia cristiana fuera del amor al prójimo, esto es, que cuando nosotros decimos que nuestra teología ha de ser teología de la praxis, no hacemos más que remitirnos a una de las más sólidas vertientes del pensamiento cristiano de los inicios.

Me anima principalmente a llevar a cabo este estudio el hecho de sentir que nuestra situación eclesial es muy parecida a la de las comunidades joánicas a las que fuera dirigida la primera carta del apóstol. Como veremos más adelante, la carta denota una lucha en contra de ciertas tendencias espiritualizantes que amenazaban con relegar la práctica del amor fraterno en aras de una comprensión intelectualista de la fe. Esta situación parece repetirse en nuestro tiempo. Bastaría con revisar la tendencia de los últimos documentos magisteriales pontificios, o la rimbombancia con que se ha subrayado la importancia del nuevo catecismo de las Iglesia Católica.

---

[1] Una buena y moderna explicación de las relaciones entre el evangelio, las cartas y el Apocalipsis, la podemos encontrar en Segalla, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, España, 1989, págs. 319-321.

No se trata de negar que —en la tradición católica— una de las funciones del Magisterio es precisamente velar por la integridad del depósito de la fe. Se trata solamente de señalar que la excesiva acentuación de lo meramente intelectual puede convertirse en una tergiversación peligrosa para la vida cristiana, porque corre el riesgo de olvidar que el único criterio de verificación de nuestra fidelidad a Jesucristo es la práctica del amor fraterno. No se vale, entonces, celebrar y promover todas las manifestaciones que privilegian la fe en cuanto contenido de verdades, y —por otra parte— hostigar y hasta perseguir los intentos, imperfectos si se quiere, de hacer que la fe adquiere dinamismo vital y transforme la sociedad. A veces, la desproporción me parece casi herética.

Ya dos famosos teólogos brasileños lo mencionaban, al titular uno de los temas claves de la teología latinoamericana como "La fe viva y verdadera implica una práctica liberadora". Dicen los hermanos Boff:

> Para la tradición bíblica no basta que la fe sea verdadera en los términos de su expresión (ortodoxia); la fe se verifica, o sea, se hace verdadera, cuando está informada por el amor, la solidaridad, el hambre y la sed de justicia [2].

1. Condición literaria de la primera carta de Juan

1.1. La primera carta y la literatura joánica

En el *corpus johanneum* hay, al menos, tres géneros literarios diferenciados: evangelio, cartas y apocalipsis. Hemos ya insinuado que existen suficientes razones para agrupar estos tres géneros bajo una sola clasificación:

a) *un vocabulario teológico singular,* con el uso de algunas palabras características como *Logos* (Jesús, en cuanto Palabra del Padre: Jn. 1,1.14; 1 Jn. 1,1; Ap. 19,13), *alethinos* (verdadero), *zoe* (vida), *martyria* (testimonio), etc.;
b) *un fondo litúrgico común* que está presente de manera especial en el evangelio y el apocalipsis, pero que también hace acto discreto de presencia en las cartas;
c) *un ambiente vital común* que muestra a comunidades con problemas similares, como las persecuciones de la sinagoga y el ataque de las herejías hacia adentro de la misma comunidad.

---

[2] Cf Boff, Leonardo-Boff, Clodovis, *Cómo hacer teología de la liberación*. Paulinas, Madrid, 1986 pág. 66.

De manera especial, la primera carta tiene afinidades extraordinarias con el evangelio [3], tanto en ideas como en vocabulario. No obstante, su género literario propio le da particularidades especiales. Las características epistolares son clarísimas en la segunda y tercera cartas de Juan; la primera carta, en cambio, carece de dedicatoria y de saludos finales. Algunos han intentado clasificar la primera carta no como una epístola, sino como una homilía [4]. Sin embargo, habría que decir que las diferencias del género clásico epistolar con la primera carta de Juan, se deben principalmente a que el autor se presenta como portavoz de la tradición apostólica; por otra parte, si nuestra carta no fuese una verdadera carta, no podríamos explicarnos las alusiones continuas a su "escribir" (1,4; 2,1.7.8.12.13.14.21.26). Es, pues, una verdadera carta, aunque contiene algunos elementos homiléticos.

Quizá aquello en lo que la 1 Juan se diferencia más del evangelio sea en su carácter parenético, prácticamente ausente del conjunto del evangelio. No olvidemos que la parénesis es, justamente, un elemento propio de las cartas apostólicas y puede ser calificado como un género de "literatura de la resistencia" [5]. Vale la pena, por último, mencionar que todos los elementos literarios de la primera carta (proclamaciones kerygmáticas, rasgos parenéticos, directrices precisas de conducta, etc.), están al servicio de la tesis fundamental de la carta: la necesidad de prevenir una interpretación equivocada del kerygma, con el anuncio siempre nuevo de que la comunión con Dios pasa por la mediación del reconocimiento de la encarnación del Hijo y, por tanto, pasa por el compromiso del cristiano en el mundo con el amor fraterno.

2. Trasfondo socio-histórico de la carta

2.1. La comunidad joánica

El vocabulario y el ambiente vital común de los escritos atribuidos a San Juan nos orientan hacia una comunidad particular de características propias. A esta comunidad se le ha llamado "comunidad joánica" para señalar su origen en el discípulo "al que Jesús amaba". No entraremos aquí en la discusión sobre la identificación del apóstol que se halla al origen de esta tradición [6]. Nos basta señalar que los cinco escritos de la literatura

---

[3] Cf. Cothenet, E., "Las cartas de Juan", en: George-Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*. Herder, Barcelona, 1983, págs. 188-191.

[4] *Ibid.*, pág. 174.

[5] He tratado el tema en Lugo Rodríguez R., "Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla... (2 Pe 3, 12) (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia)", en: *RIBLA* 13 (1992), págs. 45-55.

[6] Para esta discusión puede verse Segalla, *op. cit.*, págs. 320 y 341-348. Además, véase George-Grelot, *op. cit.*, págs. 356-377.

joánica encuentran la explicación de sus semejanzas en la tradición recibida de su fundador y desarrollada posteriormente. Sus diferencias, en cambio, se explican por las distintas situaciones históricas de las comunidades y por los diversos redactores de los escritos.

Existen excelentes estudios acerca del trasfondo cultural de la literatura joánica [7]. Una conclusión importante y universalmente aceptada, es que la literatura joánica muestra la crisis del diálogo de los creyentes con el mundo cultural helenista. La cultura filosófica griega padecía una especie de rechazo instintivo hacia ciertas verdades cristianas fundamentales (Hch. 17,16-33). De manera particular, la literatura joánica parece reaccionar contra una interpretación pregnóstica que despreciaba la encarnación del Hijo de Dios y miraba con cierto desprecio el humilde compromiso concreto traducido en amor a los hermanos más pequeños.

Se ha hablado de cinco etapas en la formación de la tradición joánica [8]: en primer lugar se sitúa el discípulo al que Jesús amaba, que se encuentra al origen de toda la tradición; esto quiere decir que la literatura joánica se apoya, en último análisis, en un testigo ocular, que ha sido identificado por la tradición con el apóstol Juan, hijo de Zebedeo, aunque la identificación resulta de menor importancia. El evangelio nos trae, en una pequeña frase, la función del testigo ocular en la formación de la tradición joánica: "Entonces entró también el discípulo que había llegado primero y, al *ver* aquello, *creyó*..." (Jn. 20,8). Los verbos *horao* y *pisteuo* sintetizan el testimonio de quien no fue solamente un testigo ocular (ver), sino el transmisor de una visión de fe (creyó) determinada, un intérprete autorizado.

La segunda etapa es la conformación de la comunidad joánica en el ambiente de Palestina de antes del año 70 d. C. Esta comunidad conoce una cronología de la vida de Jesús más extensa que la que nos traen los otros evangelios. Su tradición se expresaba en arameo.

Posteriormente, en el seno de dicha comunidad se procedió a una primera redacción del evangelio de Juan, probablemente en Efeso. Este acontecimiento marcó la tercera etapa del desarrollo de la tradición joánica. Escrito en griego, este evangelio se dirigía a cristianos que deben ser confirmados en su fe, dadas ciertas amenazas provenientes de la sinagoga judía. El evangelio, en esta fase primitiva, habría adquirido ya sus características literario-litúrgicas, fruto de un contexto celebrativo propio de la comunidad joánica.

---

[7] Los más importantes son Dodd, Ch., *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. Cristiandad, Madrid, 1979; Brown R. E., *El evangelio según San Juan*. Cristiandad, Madrid, 1979.

[8] Tomamos la descripción de las etapas de formación de la tradición joánica, de la síntesis de la hipótesis de R. Brown que presenta Segalla, G., *op. cit.*, págs. 343-348.

Una segunda edición del evangelio conformaría la cuarta etapa de la trayectoria de la tradición joánica. Esta segunda edición habrá tenido lugar de cara a un acontecimiento que sacudió a la comunidad: la muerte del testigo Juan y el vacío que esto significó para la comunidad que encontraba su centro de unidad en él. El capítulo 21 es añadido precisamente en esta segunda redacción para solucionar el problema de la autoridad, centralizándola en Pedro, y para prolongar los tiempos de la Iglesia, por si algunos de los discípulos de Juan mantenían todavía la esperanza del retorno del Señor antes de la muerte de su último testigo cualificado.

Por último, la tradición joánica llega a su quinta etapa: comienzan las divisiones doctrinales y disciplinarias dentro de la misma comunidad. Es el tiempo de la segunda generación cristiana que, poco a poco, va expresando sus problemas internos y externos en clave de alternativa entre ortodoxia y herejía. A este tiempo pertenecen las cartas de Juan.

2.2. Los herejes de la carta

Hablando de la primera carta, resulta interesante tratar de identificar cuál era la herejía contra la cual combatía el autor. En el texto no se hace una presentación de la falsa doctrina, sino que solamente se la estigmatiza para mostrar que es incompatible con la fe recibida en el bautismo.

En primer lugar, los herejes combatidos por el autor niegan que Jesús sea el mesías, el Hijo de Dios; es, por ende, la negación del misterio de la encarnación (4,2), dado que Jesús no habría recibido el bautismo ni habría muerto en la cruz (5,6). Se sostendría, entonces, un Cristo que vino a dar un paseo por la tierra, pasajero transitorio que ocupó temporalmente el cuerpo de Jesús después de su bautismo, cuerpo que abandonó antes de la Pasión para retornar a su Padre.

No hay acusaciones, como en la 2 Pedro, contra el libertinaje de los herejes. El centro de la acusación es su indiferencia frente al pecado (1,8) y su negligencia de cara al amor fraterno.

> Lo que, en última instancia, se discute es la naturaleza del conocimiento de Dios... A una concepción demasiado intelectualista o de un misticismo dudoso, opone Juan la concepción bíblica, según la cual a Dios no le ha visto nadie jamás (4,12) y para la que conocer a Dios significa guardar sus mandamientos [9].

Los herejes, al no ser aceptados, habrían formado grupo aparte y se habrían dedicado, con gran éxito (4,5), al proselitismo.

---

[9] Cf. George-Grelot, *op. cit.*, pág. 188.

Así pues, la herejía denunciada en 1 Juan, de la que desconocemos los detalles, pero que bien podríamos situar entre los errores precursores del docetismo [10], se caracterizaba fundamentalmente por la negativa a aceptar la encarnación y sus consecuencias, en particular aquella del amor al prójimo como humilde vehículo de salvación. Como contraparte, frente a este cristianismo de "gente simple", los herejes proponían una comprensión intelectualista de la fe, sin mayor énfasis en el compromiso concreto. Se jactaban de conocer a Dios (2,4; 4,8), de amarlo (4,20), de estar en íntima unión con él (1,6; 2,6.9), y de estar libres de pecado (1,8.10). Por esta jactancia, no daban interés ninguno al amor al prójimo (2,4.9.11; 3,7-10.12.17).

Esta tendencia es tan antigua como la misma revelación. Como bien ha demostrado Carlos Mesters, tras el mito de la serpiente en la parábola genesiaca de la creación y del pecado original, se esconde una concepción del culto y de la religión proveniente de la práctica religiosa de los cananeos, que ponía toda la confianza en los ritos y olvidaba la necesidad del compromiso concreto con el hermano:

> La serpiente era un símbolo de la religión cananea. Los cananeos... tenían su religión, hecha de ritos, centrados en el culto a la fertilidad. La relación con la divinidad consistía *exclusivamente en ceremonias* y *observancias rituales. No tenían ninguna exigencia ética.* No influía en la vida como fuerza transformadora. Semejante religión era más agradable que las duras exigencias de la ley de Dios... llevaba al pueblo a refugiarse en el rito... a buscar la vida, la inmortalidad y la protección de Dios no a través de una fidelidad constante, que exigía abandono, confianza y valentía, sino a través de ritos y promesas, que parecían de más seguridad, porque le daban al hombre la impresión de estar manipulando el poder de Dios para su propio bien [11].

En nuestro caso no son los ritos los que tratan de sustituir la observancia de la alianza —como en el Primer Testamento—, sino que la tentación es aún más sutil: se trata de oponer dos tipos de conocimiento de Dios [12]: aquel que se basa en una ciencia intelectual o en un espiritualismo desencarnado (como si lo que nos hiciera conocer a Dios fueran las verdades que aprendemos o los éxtasis que sentimos), contra aquel conocimiento que, sin despreciar la importancia del conocimiento y de la sensación, pone como mediación indispensable de un verdadero conoci-

---

[10] Cf. Camelot, P. Th., "Lettres de saint Ignace d' Antioche", en: *Sources Chrétiennes* (Paris) 10, pág. 27.

[11] Cf. Mesters, Carlos, *Paraíso terrestre, ¿nostalgia o esperanza?* Paulinas, Bogotá, 1989, págs. 49-50 (énfasis nuestros).

[12] El verbo *eidenai* aparece quince veces en la carta que estudiamos, y veinticinco veces el verbo *ginoskein;* ambos verbos denotan conocimiento.

miento de Dios el amor fraterno. Se trata entonces, para el autor de la carta, no de un error más entre muchos, sino de un atentado contra el corazón mismo de la revelación de Dios en Jesucristo. De ahí la virulencia de su contra-ataque en la carta (2,18-29).

Como antes ocurría en el culto de la serpiente en el Génesis, ahora también la negación de la encarnación y del valor redentor de la sangre de Cristo en la comunidad joánica conducía a un cristianismo fácil, cómodo e inmovilista; se acababa por separar la vida religiosa intelectual, de la vida religiosa moral; se establecía el divorcio entre la fe y las obras, al que igualmente se refiere el apóstol Santiago en su carta. La consecuencia inmediata era que no había más compromiso con la praxis del amor a los hermanos, y el cristianismo perdía toda su fuerza transformadora.

Es posible que en el trasfondo de esta herejía hubiese cierto resabio de aquella cultura griega que tendía a separar el alma del cuerpo, dividiendo al ser humano en dos partes disociadas absolutamente. Esto derivaba en un desprecio de las cosas materiales, y terminaba por colocar a Dios fuera del mundo:

> Por eso, junto con la negación de la encarnación y de la cruz, negaban también el compromiso del cristiano en el mundo con la caridad concreta [13].

En este sentido, el problema fundamental al que se enfrenta el autor de la carta es el discernimiento de los espíritus (4,1): trata de ofrecer en su escrito algunos criterios que los cristianos puedan utilizar para distinguir los errores que socavan la integridad comunitaria, para alejarse de los falsos profetas que, con palabras elegantes admiradas por muchos, alejan a la comunidad de la fe tradicional y proporcionan una interpretación equivocada del kerygma primitivo.

No puede dejar de llamarnos la atención la similitud de situaciones vitales entre la primera carta de Juan y nuestro actual panorama eclesial. Diversas tendencias eclesiales privilegian hoy la vía intelectualista del conocimiento de Dios: la práctica eclesial auténtica parece caracterizarse únicamente por una ortodoxia doctrinal y un sometimiento a la interpretación magisterial de la Escritura, soslayando la ortopraxis necesaria y calificando como "ideologizada" cualquier interpretación bíblica que no surja de las cúpulas de especialistas autorizados. Otras poderosas tendencias privilegian un espiritualismo alienante que busca la autentificación de la práctica eclesial en la abundancia de milagros, de dones extraordinarios, de oraciones "profundas", mientras descalifican la existencia de espiritualidad en cosas tan "mundanas y banales" como la lucha por la justicia, el compromiso político e, incluso, el martirio.

---

[13] Cf. Segalla, G., *op. cit.*, pág. 349.

No podemos negar que en algunas experiencias pastorales en nuestro continente se ha descuidado la profesión externa, valiente, de la verdad completa del Evangelio; ni tampoco que haga falta una mayor instrucción religiosa entre los miembros de las comunidades eclesiales de base. Tampoco podemos negar que la espiritualidad tradicional que entró en crisis después del Vaticano II, no ha encontrado contrarrespuestas válidas para todos en el conflictivo postconcilio de América Latina y el Caribe [14]. Nos falta mucho camino que recorrer y hemos de reconocer que no tenemos todas las respuestas. Sin embargo, no puede criticarse esta necesidad de buscar caminos nuevos llevándonos a posiciones que nieguen la primacía de la caridad concreta en nuestra experiencia del Espíritu. El amor al prójimo es, como veremos, un criterio de verificación de la fe que se profesa.

3. El amor al prójimo, vértice unificador de la carta

3.1. Los textos

"El vértice unificador de toda la carta es el amor al prójimo". Así comenta la *Nueva Biblia española* el contenido de la primera carta de Juan [15]. En efecto, una somera revisión del texto nos hará caer en la cuenta de la relevante importancia que el autor da a la noción de amor fraterno.

Hay en el texto una relación dialéctica entre amar/odiar al hermano. Un texto clave es:

> Quien ama a su hermano está en la luz y en sí no encuentra tropiezo. En cambio, quien odia a su hermano está en tinieblas y camina en tinieblas sin saber a donde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos (2,10-11) [16].

A partir de este texto, todas las alusiones a la luz y a la oscuridad *(fos* y *skotia)* se descubren como reveladoras del mensaje del amor al prójimo.

Amar al prójimo = caminar en la luz
Odiar al prójimo = caminar en la oscuridad

De la misma manera, el amor al prójimo es *el mandamiento* por excelencia, como nos lo atestigua 1,7. Este mandamiento se identifica con

---

[14] "Lo que ocurre... para ser más exacto, es que no hay un camino que reemplace aquel que no parece ya llevar a destino", como bien notaba Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*. Sígueme, Salamanca, 1984, pág. 28.
[15] Alonso Schokel-Mateos, *Nueva Biblia española*. Cristiandad, Madrid, 1975.
[16] Los textos bíblicos son citados de la versión de la *Nueva Biblia española*

el *mensaje (Logos)* que la comunidad ha escuchado desde antiguo (1,8). Hay una relación de oposición entre el mundo y la comunidad de los creyentes, en consecuencia, amar al prójimo se opone a amar al mundo (3,13-14). Estos elementos bastan para mostrar hasta qué punto el amor al prójimo es, en palabras de la *Nueva Biblia española,* el "vértice unificador de la carta".

Amar al prójimo = caminar en la luz = mandamiento antiguo/ nuevo = mensaje recibido = odio del mundo.

Podemos ya, a partir de estos elementos, hacer un elenco de las apariciones principales del amor al prójimo, según las identificaciones que hemos descubierto:

Amar al prójimo significa:

Conocer a Dios (2,3; 4,8)
Vivir en la luz (2,10)
Estar unido a Dios (1,6)
Estar unido a los hermanos (1,7)
No pertenecer al mundo (2,15)
Cumplir los mandamientos (5,2)
Amar a Dios (3,17)
Practicar la justicia (3,10)
Ser Hijo de Dios (4,7; 5,1)
Obtener el perdón de Dios (1,7; 3,18-20)
Liberarse del temor (4,18)
Pasar de la muerte a la vida (3,14)
Desprendernos de nuestra vida (3,16)

Es decir, que casi no hay expresión teológica en la primera carta de Juan que no haga alusión, directa o indirectamente, al amor al prójimo.

3.2. El amor al prójimo, amor concreto

En varias ocasiones insiste la carta en la concreción del amor fraterno. Dos textos han quedado grabados en la conciencia de los cristianos de generaciones posteriores y han servido de inspiración para sucesivas experiencias pastorales de entrega al prójimo. El primero es el texto que equipara el amor a Dios con el amor al prójimo:

> El que diga yo amo a Dios, mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo (4,20).

El verbo *ver (horao)* hace de nuevo su aparición; en el evangelio es uno de los verbos que identifica la misión del testigo ocular que se encuentra al origen de la comunidad joánica; en ese caso es inseparable del verbo *creer (pisteuo)*. Un contenido similar tendríamos que darle en esta ocasión al verbo *ver*, aunque estuviera solo, dado que se halla en relación íntima con el *amar a Dios*, que pertenece a la esfera de la fe. Puede afirmarse, entonces, que en la concreción del amor al prójimo se realiza una dimensión ineludible de nuestra fe: el amor a Dios. Y conste que el texto es claro: *no existe otra alternativa;* un amor a Dios que no se verifica en el amor concreto al prójimo, no es verdadero amor a Dios [17].

El segundo texto es todavía más claro:

> Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad; de este modo sabremos que estamos de parte de la verdad (3,18-19a).

El españolismo "de boquilla" sería equivalente a nuestro "de la lengua para afuera". Como se ve, la concreción del amor al prójimo no encuentra la más mínima sombra de duda: no se trata de muchas palabras, sino de obras que dejan huella, de caridad hecha servicio concreto.

3.3. Relación con otros textos

La visión del amor al prójimo como criterio verificador de la vida cristiana y como garantía de una verdadera vida espiritual, es parte esencial de la buena noticia traída por Jesucristo. Por eso no es extraño notar que esta misma idea fuerza aparece en otros textos de la revelación del Segundo Testamento. Aquí nos referiremos solamente a dos textos que sobresalen por su relación íntima con la idea central que sostiene la primera carta de Juan.

El primer texto es arrancado de la tradición mateana: se trata de la parábola de las ovejas y los cabritos. En el texto (Mt. 25,31-46) no se trata de hablar del premio o castigo eternos, sino de subrayar el criterio de pertenencia al Reino que Jesucristo viene a anunciar e inaugurar. Es la caridad concreta, que remedia la situación de los desafortunados de este mundo, la que se convierte en medio privilegiado y —según la tónica escatológica de la parábola— *único* para ser del Reino de Jesús. Este texto no deja de recordarnos aquel otro, en el que Jesús contesta a una pregunta del Bautista encarcelado y que nos trae el mismo Mateo en 11,2-6. En este

---

[17] La afirmación tajante de 4,20 bastaría para hacer cesar aquellas escolásticas discusiones sobre el merecimiento de Dios de ser amado por sí mismo, en independencia de sus criaturas, y las revelaría, si no falsas, cuando menos totalmente inutiles. ¡Vaya manera de perder el tiempo y el buen sentido!

pasaje la respuesta de Jesús se basa en algunos textos proféticos que muestran la época mesiánica como marcada por cambios inevitables; todos los desheredados de este mundo (ciegos, cojos, leprosos, sordos, muertos y pobres) encuentran su situación remediada por el Mesías. La petición del pastor escatológico de Mt. 25 es pues, ni más ni menos, que los cristianos continuemos la misma misión del Mesías: la práctica del amor concreto, transformador. No hay señal ninguna en el mensaje evangélico de un amor angélico o desencarnado.

Un segundo texto es el de otra de las "cartas católicas" o cartas no paulinas: la carta de Santiago. Es ya clásico, para hablar de la eficacia del amor al prójimo, citar el texto de St. 2,14-26. En el caso de nuestro estudio, vale la pena subrayar en el texto de Santiago la noción de *fe* verdadera como una conjunción de profesión externa y realización práctica; exactamente lo que nosotros, gracias a la influencia de Gramsci en la filosofía social de nuestro continente, llamamos *praxis* [18]. No obstante, como en la primera carta de Juan, la primacía absoluta la ocupa el amor que se transforma en obras concretas. La profesión externa de la fe, separada de la práctica del amor fraterno, no sólo es descalificada como falsa, sino que es comparada con la fe de los demonios, es decir, ¡es declarada demoniaca! (2,19). No hay condena más fuerte en la Escritura para la fe que se separa de la caridad concreta, que este texto de Santiago.

4. Hermenéutica del texto como teología de la praxis

4.1. El amor al prójimo, amor al pobre

En nuestro continente el amor al prójimo toma una connotación particular. Las experiencias pastorales de acompañamiento al pueblo pobre han dado lugar a una nueva concepción de la vida cristiana y, aunque nos remiten a nociones evangélicas fundamentales, nos hacen leerlas con ojos nuevos. No nos referimos a una relectura del Evangelio que tenga que estar necesariamente ligada con una ideología que lo desvirtúe, sino a aquello que dijo el Papa Juan Pablo II en Brasil y que se ha olvidado tanto en algunos de los últimos documentos de la curia romana:

> La iglesia va meditando estos textos y estos mensajes desde sus comienzos, pero tiene conciencia de que aún no los ha profundizado como quisiera (¿acaso podrá hacerlo algún día?). En

[18] "...nuestro autor [Gramsci] no identifica 'praxis' con 'práctica'... ésta es, entonces, solamente una parte de la praxis, junto con la teoría". Cf. Gómez Hinojosa, J. F. *Intelectuales y pueblo*. DEI, San José, 1987, pág. 128.

> diferentes situaciones concretas ella relee estos textos y escruta este mensaje con el deseo de encontrar una nueva aplicación [19].

Así pues, la experiencia de injusticia secular ha llevado a los cristianos de América Latina a reinterpretar el amor al prójimo como amor al pobre, en cuanto persona individual y en cuanto masa empobrecida. Son las condiciones concretas de la vida de los pobres las que se convierten para el creyente en un desafío espiritual, en un reto del seguimiento de Jesucristo pobre. El texto de Mt. 25,31-46 resuena en esta relectura con sus notas más frescas: las obras hacia el pobre son obras hechas en favor de Cristo mismo. No se trata únicamente, como bien afirma Gustavo Gutiérrez [20], de una simple "dimensión social de nuestra fe. Es mucho más que eso; hay un aspecto contemplativo, de encuentro con Dios en el corazón mismo de la obra de amor" hecha al pobre.

Las afirmaciones de la primera carta de Juan toman, desde está perspectiva, una dimensión insospechada. "Odiar al propio hermano es ser un asesino; y sabéis que ningún asesino conserva dentro la vida eterna" (5,15), nos suena de manera nueva cuando, en la perspectiva del pueblo empobrecido, la falta de amor significa, *realmente,* muerte, muerte por desnutrición o por cólera (enfermedades de pobres), por cansancio o desempleo. Y si la perspectiva es la de un pueblo empobrecido que está luchando por su liberación, el asesinato puede significar tortura o desaparición, verdadera sangre de pobre derramada.

4.2. El amor, o es eficaz o no es amor

El texto de la primera carta de Juan nos remite a la consideración de la eficacia del amor:

> Si uno posee los bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad (3,17-18) [21].

Este y otros pasajes de nuestra carta, releídos desde la perspectiva de los pobres, nos advierten que el amor concreto debe partir de las necesidades del hermano a quien se ama. La caridad, entendida como pasatiempo o como ocupación honorable de quienes tienen tiempo de sobra para perder, sólo ha dado lugar al surgimiento de aquellas "señoras

---

19 Homilía del Papa en Salvador, Bahía, Brasil, 7 de julio de 1980, citado en: Gutiérrez, Gustavo, *Beber..., op. cit.,* pág. 123, nota 6.
20 *Ibid.,* pág. 136.
21 Cf. St. 2,14-17.

copetonas" de las que habla el cantautor guatemalteco Ricardo Arjona en su canción "Jesús es verbo, no sustantivo" [22].

Uno de los rasgos del seguimiento de Jesús en nuestro continente es, precisamente, la insistencia en un amor que sea eficaz. Ya lo dice G Gutiérrez en el libro tantas veces citado en estas notas finales:

> Las obras en favor del prójimo no se hacen para canalizar energías ociosas u ocupar personas disponibles, sino porque el otro tiene necesidades y urge atenderlas. Muchas de esas necesidades en América Latina se hallan, al presente, al nivel de la más elemental supervivencia física [23].

Es evidente que la eficacia no se limita a la asistencia al pobre individual; no pasaríamos de un asistencialismo trasnochado. Amor eficaz quiere decir, hoy por hoy en nuestro continente, lucha a brazo partido por la eliminación de las causas que producen la muerte de los pobres. Esta es la única manera, no solamente de amar al prójimo, sino de permitir que el amor de Dios se manifieste en el mundo.

> La culpable falta de solidaridad y de amor en el plano internacional, donde unos hermanos oprimen a otros, refleja la capacidad humana de impedir que el amor de Dios se realice y manifieste en la historia [24].

¿No es esta expresión de Boff una hermosa contraposición hermenéutica al texto joánico "a Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros (4,11-12)"?

4.3. El amor fraterno, único criterio de autenticidad

Quiero terminar este estudio recalcando la idea que da título a este último apartado. Menciono en la introducción que algunas tendencias eclesiales en la actualidad parecen subrayar con mucho énfasis la necesidad de una confesión externa y ortodoxa de la fe, mientras que otras corrientes también de peso, propugnaban la necesidad de una experiencia espiritual sensible. En esa misma introducción mencionaba que la desproporción

---

22 El título mismo de la canción resulta significativo para hablar de amor eficaz. No es casual que el autor de la canción sea hijo de un pueblo que ha aprendido en carne propia que "el que odia a su hermano es un asesino" (1 Jn. 3,15).

23 Gutiérrez, G., *op. cit.*, pág. 140.

24 Cf. Boff, Leonardo, *Gracia y liberación del hombre*. Cristiandad, Madrid, 1978, pág. 228.

entre la insistencia en estos dos aspectos (ortodoxia y experiencia espiritual), y el olvido o la poca insistencia en el amor al prójimo me parecía casi herética. Después de la realización de este estudio me siento tentado a quitarle el "casi" a dicha afirmación.

No quiero decir que las tendencias "intelectualizante y espiritualizante" no hagan alusión en sus planteamientos al amor al prójimo. Si lo borraran de su mapa teológico no podrían siquiera presentarse como corrientes cristianas, mucho menos eclesiales. A lo que me refiero es que las desviaciones son siempre cuestión de matices: no hay un abandono de la noción de "amor fraterno", no obstante se le reduce al ámbito de las relaciones interpersonales, o se le confina a un asistencialismo alienante. Pero aún más: cuando a esta reducción de uno de los contenidos más esenciales de la revelación toda del Segundo Testamento, se le aúna la descalificación de movimientos teológicos y pastorales que, en el marco de la comunión eclesial, tratan de hacer vivo y eficaz el amor a los pobres, uno acaba por preguntase si no se estará enfrentando la Iglesia de nuestros días a un reto semejante al que se enfrentaba la comunidad joánica de las cartas neotestamentarias; las acusaciones de reduccionismo, si queremos ser honestos, tendrían que cambiar de dirección.

Es el amor al prójimo, por encima de todo conocimiento intelectual y de toda experiencia mística, el único criterio de autenticidad cristiana. Entiéndase bien: no queremos descalificar la profesión externa de fe y/o los fenómenos espirituales. Unicamente queremos matizar bien: es el amor al prójimo, ese amor eficaz y concreto que busca eliminar las causas de muerte para los hermanos, el único criterio que probará, como el crisol al oro, la autenticidad de nuestro seguimiento de Jesús. Los fariseos eran maestros de la ortodoxia judía y merecieron de parte de Jesús grandes recriminaciones (Mt. 23); las experiencias espirituales extraordinarias, comunes en las comunidades paulinas, tuvieron que ser frenadas públicamente cuando dividían a los hermanos en privilegiados y no privilegiados (1 Cor. 14). Sólo el amor fraterno no encuentra reproche alguno en la Escritura.

Es cierto que, a veces, los acusados de ser herejes son quienes pretenden llevar al marco de la eficacia el amor a los pobres [25]; o, si no de herejes, es más o menos frecuente verlos acusados de "reduccionistas" o de "ideologizados". Sin embargo, no deja de resonar en nuestros oídos de cristianos latinoamericanos la palabra del autor de la primera carta de Juan:

> Con esto queda claro quiénes son los hijos de Dios y quiénes los hijos del diablo. Quien no práctica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios (3,10-11).

---

[25] Un doloroso testimonio del sufrimiento de ser "sospechosos" dentro de la Iglesia se encuentra en Gutiérrez, G., *op. cit.*, pág. 20.

Es el amor al prójimo, por encima de todo conocimiento intelectual y de toda experiencia mística, el único criterio de autenticidad cristiana.

Raúl H. Lugo Rodríguez
Casa Cural
97820 Tecoh, Yucatán
México

Recensiones

"Early Christianity and Jesus". *SEMEIA* 55 (1991), 265 págs. Editado por Scholars Press, P. O. Box 15399, Atlanta, GA 30333-0399, USA.

Jorge Pixley

En los últimos veinte años ha resurgido entre los investigadores del Nuevo Testamento el interés en el documento de dichos de Jesús que se puede recuperar juntando el material que Mateo y Lucas tienen en común, pero que no toman de Marcos, el famoso Documento Q. Hace años existe en el seno de la Sociedad de Literatura Bíblica (SBL) un grupo que se reúne en conexión con las reuniones anuales de la sociedad para intercambiar sus investigaciones sobre Q. La colección que nos ocupa es el número 55 de la revista *SEMEIA* de la citada sociedad, revista que se dedica a exploraciones de métodos novedosos de ciencia bíblica, y es producto de este grupo. Está coordinado por John S. Kloppenborg, profesor de la Universidad de Toronto y líder del grupo, con Leif Vaage, ya conocido en América Latina. Es una colección excelente que nos permite introducirnos en el debate actual sobre el estado de la cuestión.

El nuevo giro que ha dinamizado el debate en torno al "Evangelio de Dichos" (Q), es el reconocimiento de que se trata efectivamente del "evangelio", el texto autorizado de una comunidad cristiana (o proto-cristiana). Y que esta comunidad, sin duda galilea, no tenía como parte de su evangelio un relato de la Pasión y Resurrección de Jesús. La investigación

anterior, dominada por Rudolf Bultmann, usaba Q como una plataforma para llegar a las palabras mismas de Jesús, lo cual se pretendía hacer con el examen histórico formal de dichos aislados. Cuando se preguntaba acerca de Q en su conjunto, había la opinión dominante de que se trataba de un tratado de *didajé,* enseñanza ética y práctica para creyentes que ya habían asimilado el *kerygma* de la Pasión y Resurrección (categorías de C. H. Dodd).

Se rompió ese consenso y se abrió el camino para uno nuevo con el descubrimiento y la valoración de aquellos evangelios no-canónicos que no contienen un relato de la Pasión, notablemente Tomás, el Diálogo del Salvador, y el Apócrifon de Santiago. (Estos tres "evangelios" fueron encontrados en Egipto, entre la enorme colección de papiros que fueron descubiertos cerca de Nag Hammadi en 1945). Con ello se comprueba que hubo comunidades cristianas que no confesaban como necesaria la fe en la muerte y resurrección de Jesús, que encontraban suficiente evidencia de su naturaleza como Salvador en sus dichos. Con ello se abrió una puerta nueva, la necesidad de estudiar el Evangelio de Dichos como una afirmación total de la fe de una comunidad concreta galilea.

El libro de Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia, Fortress, 1987), plantea el marco para la discusión en la colección que nos ocupa. Kloppenborg encuentra que Q está organizada en seis "unidades de instrucción", colecciones temáticas que consisten predominantemente en dichos sapienciales. Las más notables son la primera sobre la demandas del Reino en Q 6.20b-49 (se acostumbra citar a Q por los versículos donde aparecen los pasajes en Lucas, por creer que el orden de Lucas es más original que el de Mateo), y la segunda, las instrucciones para la misión en Q 9.57-62; 10.2-11,16.

Un principio fundamental para este grupo de investigadores es que hay que hacer los análisis en su contexto literario, aplicando a Q los métodos del análisis redaccional para discernir los estratos del Evangelio de Dichos. El resultado aceptado por el grupo es bastante sorprendente: los dichos más antiguos de Q (Q1) son casi todos de fuertes características sapienciales, mientras que se puede discernir una segunda etapa, Q2, donde se pone el énfasis sobre lo profético/escatológico. Una tercera etapa (Q3, el Q actual) incorporó la historia de las tentaciones, Q 4.1-13, y algunos dichos aislados sobre la ley, dando al conjunto cierto sabor biográfico.

El centro de la publicación bajo consideración son sendos artículos de Kloppenborg, Vaage, David Seeley y David R. Catchpole, que aplican rigurosamente las técnicas del análisis de redacción, comenzando siempre con el estado actual y procediendo hacia atrás con el propósito de separar lo anterior de lo posterior. Los cuatro investigadores tratan, respectivamente, la Historia social de la gente Q, los Dichos del Hijo del Hombre, Bendiciones y límites, y el Mandato de la misión.

Kloppenborg descubre que Q es de un movimiento que existía en una red de pueblos galileos entre un sector más o menos "pequeño burgués", que tematiza su protesta contra el sistema administrativo romano/judío en su confesión del "Reino de Dios". Vaage encuentra que la mayoría de los dichos del Hijo del Hombre son de la segunda etapa (Q2), cuando la comunidad veía rechazado su proyecto del Reino en sus pueblos y ponía su esperanza en la irrupción escatológica del Reino. Los dichos 9.57-58 y 7.33-34, que tratan de la actividad presente de Jesús, son de la primera etapa. De esta manera apoya la idea dominante en este grupo de investigadores de que el Jesús recordado por la más primitiva etapa de Q fue un maestro que predicó contra los valores dominantes de su sociedad, una especie de filósofo cínico. Catchpole hace un análisis fascinante de los dichos que exigen abstinencia de los mensajeros del Reino.

En un artículo sobre la relación de Marcos y Q, Burton L. Mack, autor del importante libro *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia, Fortress, 1988), discute el significativo asunto de la relación entre los "cristianos kerygmáticos", representados por Pablo y Marcos, y el cristianismo sapiencial representado por Q. En Q la muerte de Jesús es asimilada al rechazo de todos los profetas, y su poder salvífico se encuentra más bien en su mensaje, no en sus actos.

Un último estudio se aparta un poco del consenso del grupo. Richard A. Horsley, autor del estudio sobre Jesús, *Jesús and the Spiral of Violence: Popular Jewisyh Resistance in Roman Palestine* (San Francisco, Harper & Row, 1987), aborda la relación de Jesús con Q. Se une Horsley al conjunto de los investigadores en este tomo en su reconocimiento de la importancia de las unidades temáticas en Q, que brindan un contexto literario dentro del cual poder interpretar los dichos individuales. No obstante se aparta del consenso al dudar de la posibilidad de un análisis de los estratos en Q. El resultado de rechazar los estratos es que Jesús no resulta ser un mero maestro sapiencial, sino que su visión del Reino tiene características también apocalípticas.

La obra concluye con tres reacciones desde fuera del círculo de los investigadores que forman el grupo Q de la SBL, Christopher M. Tuckett, Harold W. Attridge, y John Dominic Crossan. Parecen especialmente relevantes las observaciones de Crossan respecto a la composición de listas, aplicada a tres tipos de listas en los evangelios —listas de dichos, listas de milagros y listas de "testimonios" (textos de la Escritura que profetizan la Pasión)—. Hay entre los tres un orden decreciente de oralidad y un orden creciente de erudición. Esto puede ayudar a entender algunas de las diferencias entre evangelios de la Pasión como Marcos y Pedro, obras literarias, y evangelios de dichos como Q y Tomás, más cercanas a lo popular y oral.

Este trabajo es indispensable para quienes queremos estar en diálogo con nuestros colegas en el Norte sin estar desfazados. Es, además, valiosísimo por la sugestividad del proyecto global y la seriedad con que

se realizan en detalle las investigaciones. Este número 55 de *SEMEIA* se puede pedir como libro separado a la dirección que aparece en el encabezado de esta reseña. ¡Recomiendo altamente que se haga para todas nuestras bibliotecas!

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

Norman K. Gottwald, *La Biblia hebrea. Una introducción socio-literaria.* Traducido por Alicia Winters. Barranquilla, Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia, 1992.

Con su libro *Las tribus de Yavé,* aparecido en el original inglés en 1979, el profesor Gottwald revolucionó la ciencia bíblica al hacer de la sociología un instrumento determinante de su interpretación. En 1985 añadió otra obra de gran erudicción y de impresionantes dimensiones como la primera, *La Biblia hebrea: una introducción socio-literaria.* En ella pretendía tratar juntas en una "Introducción" simultáneamente los dos métodos más recientes de la ciencia bíblica, la sociológica y la literaria. En portugués, Edições Paulinas ha producido las dos magnas obras, *Tribus* en 1986 y *Biblia hebrea* en 1988. Ahora, gracias a los desvelos de la incansable Alicia Winters, tenemos en castellano las dos obras, *Tribus* en 1989 y *Biblia hebrea* en 1992. Ambas se han producido en papel tamaño carta, en *offset,* en versiones encuadernadas y con pasta suave.

Norman Gottwald es profesor de Antiguo Testamento desde hace unos 15 años en el New York Theological Seminary, una institución que sirve a una población estudiantil compuesta en gran medida por pastores de edad madura en los barrios latinos y afroamericanos de esa gran urbe. Su carrera académica es digna de recordarse. Comenzó a mediados de los años cincuenta en la muy bien catalogada Andover Newton Theological School de la ciudad conservadora de Boston. Allí escribió una introducción al Antiguo Testamento en la tradición académica aceptada (*A Light to the Nations*. Harper, 1959). Más tarde, en su *All the Kingdoms of the Earth* (Harper, 1965), un estudio de los oráculos proféticos contra las naciones,

ya se asomaba una preocupación por el significado político de la literatura bíblica.

A mediados de la década de los sesenta cruzó el país para tomar una cátedra en la Berkeley Baptist Divinity School, en Berkeley, la ciudad donde se concentrarían las mayores protestas estudiantiles contra la guerra contra Vietnam pocos años más tarde. El profesor Gottwald fue concientizado en estas manifestaciones, y también permitió que la comprensión de las relaciones de opresión en el siglo XX le iluminaran sus estudios bíblicos. Fue fundador de la revista *Radical Religion,* que publicó bajo la dirección de Gottwald, en 1976, la obra *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics.* Fue un producto "radical" que en sus autores y su presentación refleja el trabajo del "colectivo" de voluntarios que la produjo. Luego del éxito de *Tribus* en 1979, Gottwald coordinaría una segunda y muy ampliada versión de este texto editada por Orbis en 1983.

La contribución más dramática de Gottwald a los estudios bíblicos ha sido poner sobre bases sólidas la teoría de que los orígenes de las tribus de Israel fueron insurrecciones campesinas contra los reyes de las ciudades cananeas. Esto coincidió con tanteos que ya se venían realizando en América Latina, y tuvo una acogida casi inmediata entre nosotros. El profesor Gottwald hizo una gira por América Latina en 1989, y estuvo con los biblistas populares en su reunión de Rio de Janeiro en ese año.

En su aniversario sesinticicoavo, en 1991, asumió la presidencia de la prestigiosa sociedad de biblistas de EE. UU. y Canadá, la Society of Biblical Literature. Sus colegas y alumnos lo homenajearon ese año con una hermosa colección de estudios, *The Bible and the Politics of Exegesis* (Cleveland, Pilgrim Press, 1991). Es decir, a pesar de haber sido una figura controversial, en un momento despedido del seminario teológico bautista de Berkeley, ha visto coronada su carrera con el reconocimiento general de sus colegas.

Y, ¿qué decir de *La Biblia hebrea*? Lo primero, garantizado por el nombre de su autor, es la seriedad del enfoque y de su ejecución. Estamos ante una introducción muy completa. Además, la traducción es muy competente. Pero, ¿cuáles son las características de esta introducción? Es ante todo una introducción al debate contemporáneo de la ciencia bíblica, con un esfuerzo grande por tomar en serio las últimas discusiones. Esto le hace dar una atención desproporcionada a los estudios literarios, un campo sin duda importante, aunque aún no consolidado. Es seguro que algunos de los estudios que discute pasarán pronto al olvido. En el Primer Mundo, donde el estudiante puede comparar múltiples textos, esto tiene la virtud de señalar líneas de investigación que son prometedoras, algunas de las cuales probablemente se consolidaran. Sin embargo es más discutible entre nosotros, donde éste puede ser el único texto que el estudiante verá.

En *La Biblia hebrea* escribe Gottwald el investigador y no Gottwald el maestro. Su presentación exige del estudiante una gran destreza mental,

en especial la habilidad de usar las referencias a discusiones y tablas anteriormente discutidas o por discutir. O sea, no se puede leer de corrido, sino siempre con la disposición de saltar hacia adelante o atrás. Las múltiples tablas son sumamente útiles, no obstante exigen una lectura disciplinada con la Biblia sobre la mesa. Los mejores estudiantes se beneficiarán grandemente con este magno texto, pero los menos dotados y disciplinados no podrán digerirlo. Esto es un serio defecto en un texto; todos los maestros sabemos que es necesario enseñarle tanto a los buenos estudiantes, como también a los que no son tan buenos.

En nuestro mundo latinoamericano es dudoso que se deba enfocar el "Antiguo Testamento" como "Biblia hebrea". Significa excluir del campo de atención los libros deuterocanónicos, los cuales han ejercido una gran influencia, y siguen ejerciéndola. El profesor se verá forzado a suplementar el texto para satisfacer las necesidades de sus estudiantes. Por otro lado, tiene la virtud de recordarnos a los cristianos que compartimos la Biblia con las comunidades judías y que el ecumenismo no debe excluir a estos hermanos.

¡Agradecemos a Norman y a Alicia esta obra, y su disponibilidad en castellano! Es un texto útil, a pesar de los defectos señalados. Y lo será aún más si se puede imprimir en una edición cuya lectura sea más fácil; ¡ojalá así sea!

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía MUNDO GRAFICO S.A.
San José, Costa Rica
en el mes agosto de 1994,
su edición consta de 1500 ejemplares.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3615

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY